PSEUDO PLUTARCO
PORFIRIO * SALUSTIO

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 133

PSEUDO PLUTARCO

SOBRE LA VIDA Y POESÍA DE HOMERO

•

PORFIRIO

EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA ODISEA

•

SALUSTIO

SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS DE
ENRIQUE ÁNGEL RAMOS JURADO



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por M.ª Concepción Morales Otal.



Depósito Legal: M. 41518-1989.

ISBN 84-249-1405-8.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1989. — 6314.

PSEUDO PLUTARCO

SOBRE LA VIDA Y POESÍA DE HOMERO

INTRODUCCIÓN

I. La tradición alegórica homérica. Fuentes. Tendencias

Podemos imaginar que el anhelo íntimo del poeta de Quíos sería a lo sumo que su gloria se conservara, como la de sus héroes, en las generaciones venideras. Anhelo humilde desde la perspectiva de casi tres mil años, como también el supuesto epitafio que los habitantes de Ios o él mismo[1] hicieron grabar sobre su tumba:

Aquí la tierra cubre la sagrada cabeza
que glorificó a los héroes, el divino Homero.

A la vista de los resultados se sentiría orgulloso y perplejo, bastaría con sólo comenzar a enumerar los que han

---

[1] *Antología Palatina* VII 3; *Vita Herodotea* 36 (= pág. 216. 515-516 Allen = pág. 20 Wilamowitz); *Sobre la Vida y Poesía de Homero* I 4 (= pág. 242. 73-74 Allen = pág. 24 Wilamowitz); *Certamen entre Homero y Hesíodo* 18 (= pág. 238. 337-338 Allen = pág. 45 Wilamowitz); *Vita Hesychii e Suda*, pág. 267. 220-221 Allen (= pág. 34 Wilamowitz); *Vita* IV, pág. 246. 24-25 Allen (= pág. 29 Wilamowitz); *Vita* V, pág. 250. 51-52 Allen (= pág. 30 Wilamowitz); *Vita* VI, pág. 253. 63-64 Allen (= pág. 32 Wilamowitz).

consagrado, parcial o completamente, su vida al estudio de su poesía y de su persona. Se maravillaría al contemplar que no sólo se ha pretendido reconstruir su biografía, paso a paso en ocasiones, de él que ni siquiera «mencionó su nombre»[2], sino también analizar todos los resortes de su quehacer poético y de su pensamiento como fuente y modelo para la posteridad.

Como reconocía Heráclito el homérico[3], el contacto con Homero comenzaba en la más tierna infancia y terminaba con el final de la vida, siendo el «alimento» espiritual básico del hombre griego. En la *Ilíada,* el niño encontraba sus batallas y héroes, y en la *Odisea,* sus héroes y aventuras. La fascinación, el encanto que el espíritu infantil debería sentir sería enorme. Los papiros, tablillas y óstraca de origen escolar que nos han llegado con textos homéricos son muy ilustrativos al respecto, y reflejan la primacía del poeta en el ámbito educativo: con él se aprendía a leer y escribir, se aprendía de memoria y se cantaba. Era esencial en el programa de estudios[4].

No es extraño, por tanto, que intelectuales griegos, que encontraron en él respuesta a todas sus inquietudes, no tengan rubor alguno al calificarlo de teólogo, fisiólogo, filósofo o educador aparte de divino o el poeta por excelencia[5], de quien no hay siquiera que mencionar su nombre. Incluso recibió honores divinos. En Esmirna[6], una

---

[2] *Sobre la Vida y Poesía de Homero* I 1.

[3] *Alegorías* 1.

[4] H. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad,* Buenos Aires, 1976 (= 1948), págs. 10-15, 198-199.

[5] A. H. Harmon, «The Poet *kat' exochēn*», *Classical Philology* 18 (1923), 35-47.

[6] Estrabón 14, 1, 37.

de las supuestas patrias de poeta, Delos[7] y Alejandría[8] tenemos testimonios de culto al poeta, sin mencionar arte figurativo, como relieves —British Museum— o copas[9].

Desde esta perspectiva se entiende que para el espíritu griego abandonar a Homero fuera como una traición a su propio ser, algo impensable, a no ser que se quisiera derribar uno de sus más firmes pilares. La cultura griega nunca lo abandonó. No hay intelectual griego que no haya sentido la influencia del poeta, en una u otra medida, pero nunca la indiferencia. Es citado con la misma veneración con la que los cristianos citan sus fuentes sagradas. Si, para Heródoto[10], Homero y Hesíodo fueron los quc conformaron el panteón helénico, para otros muchos era a su vez una especie de profeta a través del cual la divinidad hablaba en forma mítica comunicando a los hombres el verdadero conocimiento. En este terreno hemos de reconocer el débito que la filología clásica tiene con Félix Buffière, autor de una obra que podemos considerar casi definitiva en este ámbito[11]. El ciego de Quíos se vio envuelto en las diferentes disputas religiosas y filosóficas de todas las épocas, y aunque tuvo enemigos como Jenófa-

---

7 PH. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos,* París, 1970, pág. 455.

8 ELIANO, *Historias Varias* 13, 22.

9 S. REINACH, *Répertoire des reliefs grecs et romains,* París, 1912, vol. II, pág. 484; vol. III, pág. 76.

10 II 53.

11 *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1956. Aparte su edición y traducción de HERÁCLITO «el homérico» *(Allégories d'Homère,* París, 1962).

nes [12], Heráclito [13], Zoilo de Anfípolis [14] o Epicuro y sus discípulos [15], por citar unos ejemplos, fueron muchísimos más sus admiradores, sus defensores, existiendo una auténtica Homerolatría.

El sistema alegórico surge como defensa de lo que significa ya el poeta en el siglo VI a. C. Contemporáneo de Cambises y, lo que resulta más revelador, de Jenófanes, es Teágenes de Regio [16], hombre de espíritu curioso y osado, probablemente un rapsodo que como tal recitaba y explicaba a Homero, que sentía como en carne propia los ataques de que era objeto el poeta en su tiempo, no hallando mejor defensa que la alegoría, la reinterpretación, que como dice Jaeger [17] surge «en un momento de desarrollo intelectual cuando se ha puesto en duda el sentido literal de los Libros Sagrados, y cuando, a la vez, era imposible renunciar a ellos, pues esto hubiera sido una especie de suicidio». Por tanto, como reconoce Porfirio [18], «esta forma de defensa es muy antigua y remonta a Teágenes de Regio, el primero que escribió sobre Homero». Su interés no se limitó simplemente a la alegoría, de la

---

12 Timón llamaba a Jenófanes *Homēropátēs*, «pisoteador de Homero» (21 A 35 = I 123, 27 DIELS-KRANZ).

13 DIÓGENES LAERCIO IX 1.

14 Autor de un despiadado *Contra la poesía de Homero* en nueve libros, calificado como el «látigo de Homero», cf. *Suda s. v.*

15 HERÁCLITO, *Alegorías* 4; PLUTARCO, *De que no se puede vivir felizmente según Epicuro* II (cf. fr. 229 y pág. 172, 1 USENER), XII.

16 Cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, págs. 103-104; TACIANO, *Discurso a los griegos* 31 (= 8, 1 = I, 51, 15-19 DIELS-KRANZ).

17 *Cristiano primitivo y paideia griega*, México, 1971, pág. 72, n. 6.

18 8, 2 (= I, 52, 12-14 DIELS-KRANZ).

que conservamos su interpretación de la *Teomaquia*[19], sino que, como dice Taciano[20], «sobre la poesía de Homero, su familia y tiempo en que floreció, las primeras investigaciones son debidas a Teágenes de Regio, contemporáneo de Cambises», que mostró ya interés por el texto mismo[21] y con él, se dice, comenzaron los estudios gramaticales sobre el uso correcto, en Homero, de la lengua griega[22].

Si hemos de creer todo lo que las fuentes nos transmiten sobre Teágenes encontramos, ya en el siglo VI a. C., los ingredientes básicos de *De Vita et Poesi Homeri:* estudio de la vida y obra del poeta en su doble vertiente, lengua y pensamiento, siendo en éste último ámbito donde incide la alegoría. Pero de Teágenes al Pseudo Plutarco cientos de intelectuales griegos acudirán a Homero, no sólo filósofos de cualquier escuela que tratan de hacerle concertar con sus propias teorías, sino también gramáticos y rétores, aparte de alegoristas en sí. De muchos de ellos sólo conservamos el nombre, generalmente en *Suda* o Diógenes Laercio[23], pero de otros muchos estamos seguros que ni siquiera hemos conservado memoria. De Teágenes a Proclo, del siglo VI a. C. al V d. C., tendremos nom-

---

19 8, 2 (= I 51, 26-52, 14 DIELS-KRANZ).

20 TACIANO, *Discurso a los griegos* 31 = 8, 1 (= I 51, 15-17 DIELS-KRANZ).

21 8, 1 a (= I 51, 20-25 DIELS-KRANZ).

22 Cf. J. SVEMBRO, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca,* Turín, 1984, págs. 101-121.

23 Cf. SEGESBUCH, *Homerica Dissertatio prior,* ap. *Homeri Ilias,* ed. W. DINDORF, Leipzig, 1855[4]; LEHRS, *De Aristarchi Studiis Homericis,* Leipzig, 1865[2], 1882[3]; SCHRAEDER, *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae,* Leipzig, 1880; FABRICIO, *Bibliotheca graeca sive notitia scriptorum veterum graecorum,* Hamburgo, 1718[3], II, 5, donde cita ciento veintitres nombres.

bres tan importantes como Demócrito[24], Aristóteles[25], Heráclides Póntico, Antímaco de Colofón con su primera edición prehelenística[26], Alcidamante[27] —que recogió y volvió a narrar la antigua leyenda popular del *Certamen de Homero y Hesíodo*—, Metrodoro, Estesímbroto y Glaucón, los tres alegoristas del siglo IV a. C.[28], Antístenes[29], Zenódoto[30], Aristarco[31], Riano[32], Arato[33], Aristófanes de

---

[24] 68 A 33 (= II 91, 27 DIELS-KRANZ); cf. R. PHILIPPSON, «Democritea I. Demokritos als Homerausleger», *Hermes* 64, (1929), 166-183.

[25] DIÓGENES LAERCIO V 22-27; *Poética* 25; G. E. HOWES, «Homeric Quotations in Plato and Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology* 6 (1895), 153-237; RÖMER, *Über Citate und Fragen des Aristoteles*, Tesis 1884.

[26] Cf. *frs.* 131-148, 178, 180 WYSS.

[27] Cf. F. NIETZSCHE, «Der florentinische Traktat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf», *Rheinisches Museum* 25 (1870), 528-540, y 28 (1873), 211-249; A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, 1971, págs. 26-27, con bibliografía; KAKRIDIS, «Zum Agon Homeros kai Hesiodu», *Festschrift für R. Muth zum 65. Geburstag*, Innsbruck, 1983, I, págs. 189-192; KONIARIS, «Michigan papyrus 2754 and the Certamen», *Harvard Studien in Classical Philology* 25 (1971), 107-129; RICHARDSON, «The contest of Homer and Hesiod' and Alcidamas' Mouseion», *The Classical Quarterly*, N. S. 31 (1981), 1-10.

[28] PLATÓN, *Ión* 530c 7-d 3; F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, págs. 132-136.

[29] DIÓGENES LAERCIO VI 17-18; DIÓN CRISÓSTOMO, *Or.* 53, 5.

[30] Cf. H. DÜNTZER, *De Zenodoti Studiis Homericis*, Gotinga, 1848; A. RÖMER, «Über die Homerrecesion des Zenodot», *Abhandlungen der Bayer. Akad. der Wissenschaften* I. Classe, 17 Bd., 3, Abh., 1885; VAN DER VALK, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, Leiden, 1963-1964.

[31] K. LEHRS, *op. cit.;* A. LUDWICH, *Aristarchs Homer. Textkrit.*, Leipzig, 1884-1885; H. ERBSE, «Über Aristarchs Iliasausgaben», *Hermes* 87 (1959), 275-303.

[32] MAYHOFF, *De Rhiani Cretensis Studiis Homericis*, Leipzig, 1870; ALY, *R. E.* I a, 1914, col. 788-789; F. SUSEMIHL, *Geschichte der grie-*

Bizancio[34], Crates[35], Demetrio de Escepsis[36], Apolodoro[37], Dioniso Tracio[38] y Dídimo[39], continuando con los neoplatónicos, por citar unos ejemplos.

Si examinamos esta relación nominal, de la que faltan aún los principales autores y obras del alegorismo homérico conservado, percibiremos el enraizamiento del poeta por excelencia con el desarrollo de la filología, gramática y filosofía. Algunos de los autores citados hicieron ediciones, puntualizaciones, aclaraciones al texto homérico, pero otros, y aquí es donde entran los alegoristas en sí, buscaron más el sentido profundo de las palabras del poeta. Porque, como dice Heráclito el homérico[40], la alegoría es «una figura que consiste en hablar de una cosa mientras se quiere designar otra cosa distinta de la que se enuncia». Es un término que proviene del vocabulario de los gramáticos, concretamente de la escuela de Crates en Pérgamo, según Buffière[41], que aparece en los tratados de retórica asociado en ocasiones a la ironía y al sarcasmo,

---

chischen Literatur in der Alexandrinerzeit, Hildesheim, 1965 (= 1891), I, págs. 399-403.

33 R. Pfeiffer, *Historia de la filología clásica,* Madrid, 1981, I, págs. 222-225.

34 R. Pfeiffer, *op. cit.,* I, págs. 313-326.

35 F. Buffière, *op. cit.,* pág. 164, 205-216; J. Helck, *De Cratetis Mallotae studiis quae ad Iliadem spectant,* Tesis, Leipzig, 1905; R. Pfeiffer, *op. cit.,* I, págs. 421-428.

36 R. Gaede, *Demetrii Scepsii quae supersunt,* Tesis, Greifswald, 1880; R. Pfeiffer, *op. cit.,* I, págs. 440-443.

37 R. Pfeiffer, *op. cit.,* I, págs. 444-463; E. Schwartz, *R. E.* I, 1894, cols. 2855-2886.

38 R. Pfeiffer, *op. cit.,* I, pág. 469.

39 R. Pfeiffer, *op. cit.,* I, págs. 481-489.

40 *Alegorías* 5, 2.

41 *Op. cit.,* págs. 45-48.

retrotraíble en este ámbito también al siglo I a. C., a Filodemo de Gádara[42] según Rhys Roberts[43]. Sustituyó a partir del siglo I a. C. al término *hypónoia*[44] «sentido subyacente», para posteriormente, a su vez, ir cediendo su lugar con los platónicos a los términos *mystérion, aínigma, sýmbolon*[45].

No hay que pensar que aquellos que buscaron el sentido oculto de la *Ilíada* y *Odisea* fueron fecundos siempre en ideas propias, originales. Lo más frecuente es la copia. Problemas y soluciones a las cuestiones homéricas formaban una especie de fondo común, que se transmitía de generación en generación de alegoristas, que las incluían en sus obras, eso sí, retocándolas, perfeccionándolas desde su punto de vista, añadiendo ese pequeño detalle que enriqueciera el legado transmitido. Tanto es así que, aunque somos conscientes de que es mucho lo que se nos ha perdido, con los textos que poseemos nos es posible formarnos una idea de los eslabones perdidos.

Como es usual, el material de que disponemos[46] podemos clasificarlo en dos grupos bien diferenciados:

1. El material disperso en toda la literatura griega, desde la época de los presocráticos a los bizantinos, consistente en citas, alusiones al paso en los más diversos autores, sin olvidar incluso a los autores latinos, de inspiración

---

[42] *Volumina Rhetor* I pág. 164 22; 181 25; 174 24 SUDHAUS.

[43] *Demetrius on Style*, Cambridge, 1902, pág. 264. Opinión contraria en J. COUSIN (*Études sur Quintilien*, II, *Vocabulaire grec de la terminologie rhétorique dans l'Institution oratoire*, París, 1935, pág. 12), que lo hace remontar a CLEANTES e incluso a ARISTÓTELES (pág. 34).

[44] JENOFONTE, *Banquete* III 6; PLATÓN, *República* 378 d 6; PLUTARCO, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 19 f.

[45] F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, págs. 48-59.

[46] F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, págs. 66-78.

griega, casos de Cicerón o Macrobio, o a cristianos y judíos helenizados como Filón o Clemente de Alejandría.

2. Obras especialmente dedicadas a la interpretación de Homero, que a su vez se pueden subdividir en tres categorías: las que tienen por objetivo concreto la exégesis alegórica, las que de forma general nos hablan de Homero y sus mitos, donde encaja la interpretación alegórica, y, por último, las anotaciones verso a verso de los poemas homéricos de los escolios o los *Comentarios* de Eustacio.

Dentro de este segundo grupo las obras de exégesis alegórica que nos han llegado son las siguientes:

a) *Alegorías de Homero* de Heráclito el homérico, del que no sabemos prácticamente nada, cuyo título original completo es *De Heráclito. Problemas homéricos relativos a las alegorías de Homero sobre los dioses*[47], datable en el siglo I d. C., con exégesis canto por canto, con una laguna importante, de los cantos XI al XIX de la *Odisea,* y que desconoce la exégesis mística.

b) El *Antro de las Ninfas* de Porfirio, siglo III d. C., centrado únicamente en la exégesis de *Odisea* XIII 102-112, con exégesis mística.

c) *Teología* de Cornuto[48], filósofo y gramático de la escuela estoica, del siglo I d. C., maestro del poeta latino Persio, autor de una concisa obra donde pasa revista a los dioses del panteón griego para explicar qué realidades físicas o morales encubren, con ayuda de las etimologías.

d) *Sobre la Vida y Poesía de Homero,* de que trata la presente Introducción.

---

47 Principales ediciones: *Héraclite. Allégories d'Homère,* ed. F. BUFFIÈRE, París, 1962; *Heracliti quaestiones homericae,* ed. Bonn, Leipzig, 1910.

48 *Theologiae graecae compendium,* ed. C. LANG, Leipzig, 1881.

e) Escolios y Eustacio. Los primeros, que figuran en los diversos manuscritos homéricos, no sólo son del tipo gramatical o filológico, sino que a veces se detienen en el sentido profundo del texto. Los más importantes para la *Ilíada* son los escolios del *Venetus A* y, sobre todo, del *Venetus B*[49]. En este grupo entrarían también las *Quaestiones Homericae* de Porfirio[50], que, aunque esencialmente gramatical y literaria, de vez en cuando nos ofrecen soluciones alegóricas, pero como simples paradas. En cuanto a Eustacio, Arzobispo de Tesalónica del siglo XII d. C., en sus *Comentarios* a los poemas homéricos introduce notas alegóricas, lógicamente sobre todo desde el punto de vista moral, ya que considera la *Ilíada* y la *Odisea* como poemas educativos[51].

Las corrientes interpretativas que fluyen a través de estas obras son fundamentalmente las siguientes:

1. Exégesis física: Homero conoció y expresó en forma mítica las leyes del universo material. Se da ya, lógicamente, en época de los presocráticos. Para los primeros alegoristas la *Ilíada* y la *Odisea* ocultan verdades de orden científico sobre los elementos, su interacción, constitución del mundo, etc. La encontraremos hasta más allá del mundo antiguo.

2. Exégesis moral: Homero conoció y expresó en forma mítica la virtud. Se da en todas las épocas, pero fun-

---

[49] G. DINDORF, *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, Oxford, 1875-77; MAAS, Oxford, 1887-1888; BEKKER, Berlín, 1825; ERBSE, Berlín, 1969-77.

[50] H. SCHRADER, *Porphyrii Quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, Leipzig, 1880-1882; *Porphyrii Quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, Leipzig, 1890.

[51] *Commentarii ad Homeri Iliadem*, Leipzig, 1827, 1829; *Commentarii ad Homeri Odysseam*, Leipzig, 1825-1826; *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes. Codex Laurentianus*, ed. VAN DER VALK, Leiden, 1971-1979.

damentalmente es propia de las escuelas estoica, peripatética y platonismo medio.

3. Exégesis mística: Homero había expresado en sus mitos los secretos del mundo suprasensible. Los dioses de los neoplatónicos son los homéricos.

4. Exégesis histórica: reducción de los mitos a hechos de historia, a veces a un simple hecho trivial, mal comprendido o fantaseado, que se da desde muy pronto en el mundo griego, pero que adquiere en el terreno alegórico su impronta definitiva con la escuela peripatética, donde el nombre de Paléfato figura como cabeza[52], y cuya huella encontramos en autores como Estrabón, Plutarco, Heráclito o los escolios.

II. Sobre la vida y poesía de Homero

1. *El problema de la datación y autoría*

Nos enfrentamos con una obra sumamente interesante sobre la que planean no pocas incógnitas. Ignoramos autor y datación segura, y ni siquiera las ediciones de las que disponemos pueden ser consideradas definitivas. Por otra parte, los estudios sobre la obra parecen haberse detenido tiempo atrás, salvo raras excepciones[53].

---

[52] *De Incredibilibus*, ap. *Mythographi graeci* III 2, ed. Festa, Leipzig, 1902.

[53] Cf. F. Buffière, *op. cit.*, págs. 72-77; K. Ziegler, «Plutarch von Chaironeia», *R. E.* XXI, 1, 1951, cols. 873-874; R. D. Lamberton, *Homer The Theologian: The «Iliad» and «Odyssey» as read by the neoplatonists of late antiquity*, Tesis, Yale Univ. New Haven Conn., 1979, 2 vols., I, págs. 106-153 (Recientemente, teniendo como base la Tesis anterior, ha publicado *Homer The Theologian. Neoplatonist Allegorical*

En primer lugar hay que advertir que bajo el título de *Sobre la Vida y Poesía de Homero* nos han llegado dos opúsculos de autores diferentes. El primero de ellos —*De Vita et Poesi Homeri* I— serviría de prefacio a una edición de Homero y, por tanto, se interesa tan sólo por la vida y obra del poeta: opiniones de Éforo de Cime y Aristóteles, otras patrias del poeta, muerte, datación y autoría, causa y resumen de la guerra, y, por último, por qué Homero comenzó su relato a partir del noveno año de guerra. En total, ocho capítulos. El otro, *De Vita et Poesi Homeri* II, es en realidad el que nos interesa. Comprende doscientos dieciocho capítulos, donde se pasa revista a la vida, aunque mucho más sucintamente que en la I y con mayor diversidad de fuentes, y se estudia la dicción, todo lo formal del poeta —hexámetro heroico, diversos estilos, lengua, tropos y figuras—, finalizando con el estudio del *lógos* humano en sus tres vertientes de histórico, teorético —donde entra fundamentalmente la alegoría— y político.

Las dos tienen en común su interés por el poeta de Quíos, pero, mientras que la I se agota en la vida, la II prosigue hacia su verdadero objetivo, profundizar en la obra de Homero. Es evidente que son de autores diferentes, basta para ello la simple lectura. Por tanto, a partir

---

Reading and the Growth of the Epic Tradition, Berkeley-Los Ángeles, 1986, en la que se ha eliminado todo lo concerniente al Pseudo Plutarco); G. Scarpat, *I dialetti greci in Omero secondo un grammatico antico,* Arona, 1952; M. Boulenger, *Étude des citations de l'Iliade dans la Vita Homeri attribué à Plutarque,* (Tesis doct., Liège, 1935-1936 = *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* 15, 1936, pág. 1241); M. Chiappore, «Note sur un passage difficile du De Vita et poesi Homeri», *Mélanges offerts à L. S. Senghor, Langue, Litterature, Histoire anciennes,* Dakar, 1977, págs. 89-93; L. Deicke, *Die Überlieferung der pseudoplutarchischen Schrift de Vita et poesi Homeri,* Gotinga, 1937.

de este momento, cuando aludamos a *Sobre la Vida y Poesía de Homero* nos estaremos refiriendo concretamente a la II, la más extensa y profunda, salvo indicación expresa.

Pues bien, la autoría de la obra ha fluctuado de Plutarco a Porfirio, pasando por Dionisio de Halicarnaso, hasta finalmente ser dejada como anónima. En el caso de Plutarco hemos de remontarnos ya a Máximo Planudes, bizantino de los siglos XIII-XIV, que incluye esta obra en su relación de las del autor de Queronea [54], para posteriormente ser excluida del *corpus* de Plutarco, a pesar de que en ocasiones haya sido editada junto a las obras auténticas de este autor. El máximo defensor de la autoría de Plutarco ha sido Bernardakis, el último editor de la obra completa dentro de su edición de los *Moralia* en la Teubner [55], donde hay que reconocer que reúne más de una veintena de posibles textos paralelos del Pseudo Plutarco, Plutarco y Estobeo. Pero la verdad es que tras analizar la obra y leer, por ejemplo, *Cómo debe el joven escuchar la poesía* y *Sobre Isis y Osiris*, no puede mantenerse en pie esta autoría. Como muestra, valga que en 19e de su *De audiendis poetis* Plutarco ataca a aquellos que «fuerzan y retuercen (sc. determinados mitos) con los llamados significados profundos antes y ahora alegoría», concretamente los de exégesis física, cuando el autor de *De Vita et Poesi Homeri* II hace uso abundante de este instrumento, especialmente de los epígrafes 93 al 111, independientemente de diferencias de estilo y cambios de lecturas de versos homéricos, por citar sucintamente algunas razones. Esta tesis era también la sostenida por Bä-

---

[54] Con el n.º 54, cf. K. ZIEGLER, *art. cit.*, col. 877; D. A. RUSSEL, *Plutarch*, Londres, 1972, págs. 18-19.

[55] VII págs. IX-XLIII.

dorf[56] y Croiset[57], pero este último matiza en el sentido de que «no es imposible que este curioso compendio sea una obra de juventud de Plutarco». La mayoría de los investigadores está en contra de la autoría de Plutarco, desde Wyttenbach en su edición del de Queronea al rayar el siglo XIX, hasta Benseler[58], Volkmann[59], Ziegler[60] y Buffière[61], aunque este último también con reservas: «sostener que la *Vida* es de Plutarco sería, me parece, muy temerario; pero no se puede afirmar con completa seguridad que sea de otro distinto que él».

La tesis de Porfirio tiene todavía menos base que la de Plutarco. Puesto que en II 145 sostiene el autor que Homero utiliza frecuentemente el número 9, número perfecto, cuadrado del primer impar, eso sólo puede haberlo dicho Porfirio, que introdujo en Grecia la ennéada. Es falso. Ya antes del filósofo de Tiro, Filolao, Espeusipo y el propio Plutarco, por citar unos ejemplos, eran fervientes seguidores de la aritmología. Otro argumento que se maneja es el de la semejanza entre un capítulo de la *Vida*[62], en que se entiende el episodio de Circe como una alegoría de la metempsícosis y un pasaje de Estobeo similar atribuido a Porfirio[63], pero de ello lo más que se puede inferir es una fuente común como ya reconoció Diels[64].

---

[56] *De Plutarchi quae fertur Vita Homeri*, Sieburg, 1891.

[57] *Histoire de la Littèrature Grecque*, París, 1928³ I, pág. 394, n. 2.

[58] *De Hiatu in Scriptoribus Graecis*, Friburgo, 1841.

[59] *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchs von Chaironea*, Berlín, 1869, págs. 120-126.

[60] *Art. cit.*, col. 876-877.

[61] *Op. cit.* pág. 75.

[62] II 126.

[63] *Extractos* I 41, 60.

[64] *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879, págs. 98-99.

La tesis de Dionisio de Halicarnaso es aún más descabellada y hoy día no es sostenida prácticamente por ningún investigador, pero fue una hipótesis manejada en el siglo XVIII siguiendo a Thomas Gale [65].

Por ello en la actualidad se la deja como anónima o se habla del Pseudo Plutarco. A algunas partes de la obra se le han buscado fuentes, como es el caso de Hermann Schrader, que, aparte de hablar de un autor estoico que utilizó los *Estudios homéricos* de Plutarco en el siglo II d. C. [66], cita como fuente para la *Vida* a Hermógenes, Dionisio de Halicarnaso y algunos escolios no porfirianos, *Sobre la retórica en Homero* y *Sobre las figuras en Homero* de Télefo de Pérgamo [67], gramático estoico del siglo II d. C., mientras que Volkmann [68], por su parte, señala como fuente de la parte de dicción y retórica de la obra la escuela de Hermógenes, basándose sobre todo en la definición del discurso político.

Buffière [69] sitúa la obra antes de Numenio, segunda mitad del siglo II d. C., ya que ignora la exégesis mística, mientras que Lamberton [70] recientemente sólo se atreve a afirmar que la obra no fue compuesta antes de fines del siglo II d. C., sin poder precisar más.

---

[65] Cf. E. Clavier en *Plutarque, Oeuvres*, 1804, vol. 23, pág. XIII.

[66] *Porphyrii Quaestionum homericarum ad Iliadem...*, págs. 395-396; *De Plutarchi Cheronensis homerikaîs melétais*, Gotha, 1899; cf. *etiam* Fr. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Basilea, 1928.

[67] «Telephos der Pergamener *Perì tês kath' Hómēron rhetorikês*», *Hermes* 37 (1902), págs. 530-581.

[68] *Op. cit.*, págs. 120-126.

[69] *Op. cit.*, págs. 72-77.

[70] *Op. cit.*, I, págs. 111-112.

El autor a lo largo de la obra no se pronuncia en contra de las teorías platónicas ni aristotélicas ni estoicas, pero sí en contra de Epicuro y Aristipo[71], pero mientras Schrader, como dijimos, apunta a un estoico del siglo II d. C., Buffière[72] y Lamberton[73] no creen que haya base para ello. En cuanto a que sea un fiel seguidor de Platón, esta hipótesis no puede mantenerse. Mientras que Heráclito al homérico[74] ataca reiteradamente a Platón por su actitud hacia el poeta en la *República* y Proclo los reconcilia en su *Comentario a la República*[75], el autor de *De Vita et Poesi Homeri* soslaya el tema.

2. *Objetivo y contenido*

El objetivo que se propone el autor es evidente: mostrar que Homero es fuente de todo el saber humano acumulado hasta la época, desde la retórica a la filosofía, desde la forma al contenido. No hay saber bajo el sol que no haya sido revelado por Homero. Todo está en germen en la *Ilíada* y *Odisea.* En su objetivo no se desvía de las pretensiones de otras obras alegóricas similares, por ejemplo, la de Heráclito el homérico. El mensaje es el mismo, Homero ha sido una especie de *prophētes* por cu-

---

[71] II 150.

[72] *Op. cit.,* pág. 74, n. 22.

[73] *Op. cit.,* I, pág. 114.

[74] *Alegorías* 76.

[75] I 69-205 KROLL; BUFFIÈRE, *op. cit.,* págs. 27-31, 541-558; E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico en el siglo V d. C.: Proclo,* Sevilla, 1981, págs. 210-212.

ya boca se ha comunicado a los hombres el verdadero conocimiento. Si algunos han extraído de sus versos ideas nocivas, caso de Epicuro o Aristipo, no es culpa de Homero, sino de ellos, que no han sabido desvelar el auténtico legado homérico.

La obra, en tanto contenido, podríamos dividirla en dos partes. La primera estudia la riqueza formal en Homero, el terreno de la dicción: lengua, tropos, figuras, etc. Todo lo que en el terreno retórico se ha logrado con sumo esfuerzo y se presenta como una novedad está ya en Homero. Igual sucede con la segunda parte, dedicada al estudio del pensamiento homérico, no hay escuela filosófica que no haya encontrado sus raíces en el poeta de Quíos. El contenido de la obra podríamos resumirlo del modo siguiente:

SINOPSIS

I

1. Justificación del tema. Homero silencia todo lo relativo a su persona.
2. Opinión de Éforo de Cime.
3. Opinión de Aristóteles.
4. Oráculos sobre la patria y muerte de Homero. Muerte del poeta. Otras patrias del poeta.
5. Datación y autoría: opiniones.
6. El juicio de Paris: motivo y versos espúreos.
7. Resumen de la Guerra de Troya.
8. Por qué el poeta comienza a partir del noveno año.

II

PRIMERA PARTE: *Introducción*

1. Homero el poeta por antonomasia y la mejor lectura.
2. Patria y familia: opiniones.
3. Datación de Homero: opiniones.
4. Obras de Homero.
5. Bienes y males representados en Homero: justificación.
6. Tratamiento mítico del material: justificación. Plan de exégesis.

SEGUNDA PARTE: *Dicción*

7. El hexámetro heroico.
8. La lengua de Homero mezcla de diversos dialectos.
    9. Dorio.
    10. Eolio.
    11. Jonio.
    12. Ático.
    13. Peculiaridades sintácticas homéricas de raíz dialectal.
    14. Lenguaje variopinto: expresiones dialectales, arcaísmos, lengua cotidiana.
15. Homero, fuente de tropos y figuras. Los tropos.
    16. Onomatopeya como neologismo.
    17. Onomatopeya como neologismo (contin.). Epítetos.
    18. Catacresis.
    19. Metáfora.
    20. Metáfora: tipos.
    21. Metalepsis.
    22. Sinécdoque.
    23. Metonimia.
    24. Antonomasia.
    25. Antífrasis.
    26. Énfasis.

61. Caso no apropiado tras preposición.
62. Supresión de preposiciones.
63. Cambio de adverbios.
64. Cambio de conjunciones.
65. Figuras de pensamiento: Proanafónesis y Epifónesis.
66. Prosopopeya.
67. Diatiposis.
68. Ironía.
69. Sarcasmo.
70. Alegoría.
71. Hipérbole.
72. Las tres clases de estilo ejemplificados en Homero.
73. Estilo florido.

TERCERA PARTE: *Discurso humano*

74. Sus tipos: histórico, teorético y político. El histórico, sus elementos ya en Homero.
75. Personajes.
76. Lugar.
77. Tiempo.
78. Causa.
79. Instrumento.
80. Hechos.
81. Efecto.
82. Modo.
83. Concisión homérica ocasional en narraciones.
84. Descripción con imágenes, comparación o símil.
85. Comparación con animales pequeños.
86. Comparaciones diversas con animales.
87. Comparaciones con animales (contin.).
88. Comparaciones con animales marinos.
89. Comparaciones entre actividades humanas.
90. Comparaciones entre actividades humanas y elementos.

91. Los restantes tipos de discurso. ¿Fue Homero el primero?
    92. Teorético, definición y tipos: físico, ético y dialéctico.
    93. Físico: todas las teorías están en Homero. Jenófanes y Tales.
        94. El orden de los elementos.
        95. El orden de los elementos (contin.).
        96. Zeus y Hera como éter y aire.
        97. Los dos yunques en los pies de Hera. El reparto del mundo entre los tres hermanos.
        98. La tierra, lote común. El quinto elemento.
        99. Empédocles: su teoría.
            100. Antes lo expresó Homero.
            101. El mito de Afrodita y Ares.
        102. La doctrina de los opuestos en la Teomaquia.
        103. El universo es uno y limitado.
        104. El sol: rotación.
            105. El sol: aspecto, magnitud, poder...
        106. Las constelaciones.
        107. Seísmos y eclipses.
        108. Eclipses (contin.).
        109. Los vientos.
        110. Los polos.
        111. Lluvias y tormentas.
        112. Los dioses: su existencia.
            113. Antropomorfismo homérico.
            114. Dios incorpóreo y noético.
            115. Providencia y Destino.
            116. Dignidad divina y filantropía.
            117. Ayudan al hombre.
            118. Providencia divina y piedad humana.
    119. Homero, fuente de la doctrina estoica.
    120. El Destino en Homero compatible con Platón, Aristóteles y Teofrasto.
    121. Providencia y azar.

122. El alma humana: su inmortalidad. Platón y Pitágoras precedidos por Homero.
    123. El alma, lo esencial del hombre.
    124. El cuerpo, cárcel del alma.
    125. Transmigración pitagórica anticipada por Homero.
    126. Circe, símbolo de la transmigración.
    127. El alma estoica como exhalación ya en Homero.
    128. El alma incorpórea de Platón y Aristóteles ya en Homero.
    129. Divisiones del alma.
    130. El corazón, sede de las pasiones; el vientre, sede de la parte concupiscible.
    131. Las fuentes de las pasiones correspondientes a la parte irascible.

132. La indignación y compasión aristotélica ya en Homero (Transición a la ética).
    133. Ética: virtudes y vicios.
    134. La tranquilidad del alma estoica ya en Homero.
    135. El término medio peripatético en armonía con Homero.
    136. Los bienes y la felicidad: la posición estoica basada en Homero.
    137. La clasificación peripatética de los bienes.
    138. Los bienes en Homero.
    139. Los bienes en Homero (contin.).
    140. Jerarquía de los bienes.
    141. Los bienes considerados inferiores ayudan a la felicidad.
    142. Virtud activa.
    143. La doctrina estoica de que los buenos hombres son amigos de los dioses la tomaron de Homero.
    144. La doctrina estoica de que la virtud es enseñable la tomaron de Homero.

(Doctrinas varias fundamentadas en Homero).

145. Aritmología pitagórica en Homero.
146. Cálculo aritmético en Homero.

147. Música: pitagóricos y Homero.
148. Tonos musicales ya en Homero.
149. El silencio pitagórico y Homero.
150. Otras escuelas filosóficas erróneamente basadas en Homero.
151. Apotegmas de los sabios rastreables en Homero.
152. Máximas en Homero.
    153. Parafraseadas por Pitágoras, Eurípides.
    154. Pitágoras.
    155. Arquíloco.
    156. Eurípides.
    157. Esquilo, Demóstenes.
    158. Sófocles.
    159. Teócrito.
    160. Arato.

(Discurso político)

161. Homero base de la retórica.
    162. Disposición.
    163. Exordios.
    164. Adaptabilidad de los discursos homéricos a los personajes y al auditorio.
    165. Análisis del discurso de Néstor en el canto I de la *Ilíada*.
    166. Análisis del discurso de Agamenón en el canto I de la *Ilíada*.
    167. Análisis del discurso de Néstor en el canto II de la *Ilíada*.
    168. Análisis del discurso de Diomedes en el canto IX de la *Ilíada*.
    169. Análisis de la embajada a Aquiles.
    170. La retórica como arte en Homero.
    171. Otros ejemplos del arte de la retórica en Homero.
    172. Caracterización de los oradores en Homero.
    173. Discursos antitéticos.
    174. Recapitulación.
175. Conocimiento de la ley por parte de Homero.

176. Conocimiento del Estado por parte de Homero: vida civil, militar y agrícola.
    177. Consejo.
    178. Deberes del rey.
    179. Deferencia ante los hombres notables.
    180. Deferencia ante los ancianos.
    181. Faltas intencionadas son castigadas y las opuestas perdonadas.
    182. Los tres tipos de constituciones políticas rectas y sus opuestos.
    183. Los tres tipos de constituciones políticas rectas y sus opuestos (contin.).
    184. Deberes: venerar a los dioses y honrar a la familia.
    185. Deberes de los hijos hacia los padres, entre hermanos y entre esposos.
    186. Deberes hacia la patria: su defensa, unión y sinceridad entre sus miembros.
    187. La esposa: su lugar respecto al esposo.
    188. Recomendaciones de quienes se hallan en situaciones especiales.
189. Costumbres funerarias: no impasibilidad.
    190. Costumbres funerarias homéricas equiparables a las de hoy.
    191. Homero: el primero en describir lugares de sepultura común y juegos fúnebres.
192. Homero: manual de Táctica.
    193. Posición de los jefes.
    194. Forma de acampar.
    195. Cómo se fortifica un campamento.
    196. Muerte noble en combate.
    197. Recompensa a los valientes y amenaza a los cobardes.
    198. Diversos tipos de heridas en combate.
199. Homero ofrece héroes a todas las edades.
200. Conocimiento de la medicina por Homero.
    201. La medicina y sus partes.

202. Sintomatología.
203. Etiología.
204. Medicina práctica: enfermedades crónicas y agudas.
205. Dietética. Régimen frugal.
    206. Consumo de vino.
    207. Ejercicios físicos.
    208. Clima adecuado.
209. Remedios de diversas afecciones.
210. Cirugía.
211. Farmacia.

212. Adivinación: clasificación estoica conocida por Homero.
213. La tragedia hunde sus raíces en Homero.
214. La comedia hunde sus raíces en Homero.
215. El epigrama hunde sus raíces en Homero.
216. El arte visual de Homero: maestro de pintura.
    217. Ejemplo del arte visual homérico, reconocimiento de Ulises por Euriclea.

CONCLUSIÓN

218. Panegírico final.

3. *Ediciones y Traducciones*

La obra nos ha llegado dentro del *corpus* de Plutarco, aunque sabemos que no es el autor. Era desconocida por el compilador del *Catálogo de Lamprias,* escrito por un supuesto hijo de Plutarco, que sin embargo menciona los *Cuatro libros de Estudios Homéricos* del de Queronea, y sí aparece relacionada con Plutarco en Máximo Planudes con el n.° 54, que incluye esta obra junto con otras espúreas admitidas por él, pero nos encontramos ya con un contemporáneo de Dante.

Las ediciones más recientes, basadas en manuscritos de los siglos XIII-XV la mayoría de ellos en la Biblioteca Nacional de París, aparte del *Matritensis* 4692, son las de Wyttenbach[76], Dübner[77] y Bernardakis[78], siendo ésta última la que seguimos a la hora de ofrecer una traducción. Las dos primeras se acompañan de versión latina.

En cuanto a traducciones a lenguas modernas, éstas son muy escasas. Al haber sido excluida del *corpus* de Plutarco fue omitida en las traducciones de Amyot de los *Moralia*[79], aunque fue añadida en la reedición de Amyot corregida y acrecentada por Clavier[80]. Asimismo, fue omitida en los primeros *Moralia* ingleses de 1602 por Philemon Holland y hay que esperar, en inglés, a diciembre de 1979 a que Robert Drummond Lamberton ofrezca «A Dissertation Presented of the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy» bajo el título de *Homer The Theologian: The «Iliad» and «Odyssey» as Read by the*

---

[76] *Plutarchi Chaeronensis Moralia id est Opera, exceptis vitis, reliquia,* Leipzig, 1834, V 2, págs. 336-499.

[77] *Plutarchi Fragmenta et Spuria,* París, 1855, págs. 100-164.

[78] *Plutarchi Chaeronensis Moralia,* Leipzig, 1896, VII, págs. 329-462. Hay otras más recientes, pero sólo comprenden la breve parte biográfica del poeta, como las de ALLEN *(Homeri Opera,* Oxford, 1912, V, págs. 238-245), WILLAMOWITZ *(Vitae Homeri et Hesiodi,* Bonn, 1916, págs. 21-25), WESTERMANN *(Biographoi. Vitarum scriptores graeci,* Braunschweig, 1845, reed. Amsterdam, 1964, págs. 21-24) y la reciente de FRANCESCO DE MARTINO *(Omero Quotidiano. Vite di Omero,* Venosa, 1984, págs. 44-53), o bien un aspecto concreto, como el análisis de la lengua de Homero realizado por el PSEUDO PLUTARCO, caso de G. SCARPAT (cf. n. 53).

[79] Primera edición, 1572.

[80] París, 1801-1805, 25 vols. La obra en cuestión en vol. 23, bajo la rúbrica de «Oeuvres mixtes».

Neoplatonist of Late Antiquity[81], apoyándose en la edición de Dübner y en la traducción de Clavier, pero que en no pocos casos deja bastante que desear, no ateniéndose a veces, en caso de dificultades, al texto en sí.

En italiano contamos con la traducción del siglo pasado de M. Adriani en su *Opusculi di Plutarco*[82], la parcial de Scarpat dedicada a la parte de dialectología homérica[83] y la también parcial, sólo la parte biográfica, de Francesco De Martino[84].

En nuestra lengua esta es la primera traducción de la obra completa de la que tenemos noticias, pues hay que remontarse al siglo XV d. C., a Alfonso Fernández de Palencia[85], pero su traducción peca de incompleta y de no ajustarse al texto griego, como veremos. Estuvo en Italia al servicio del cardenal Bessarión y estudió humanidades con Jorge Trapezuntio. Entre otros rasgos que nos interesan, al margen de su actividad política, hay que reseñar su residencia en Sevilla desde 1477 hasta su muerte, en 1492, dedicado sólo a actividades literarias. Entre otras obras es autor del primer diccionario latino-español del que se tiene noticias, anterior al de Nebrija, aunque de menos mérito[86], es autor también de una traducción de

---

81 El problema del PSEUDO PLUTARCO en vol. I, págs. 106-153, la traducción en II, págs. 4-125.

82 Nápoles, 1841, págs. 1197-1244.

83 Cf. n. 53.

84 Cf. n. 78.

85 Cf. J. S. LASSO DE LA VEGA, «Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco», *Estudios Clásicos* 35 (1962), págs. 451-514; MENÉNDEZ PELAYO, *Biblioteca de Traductores Españoles*, Madrid, 1952-1953, IV, págs. 14-27.

86 *Universal vocabulario en latín y en romance*, 1490.

las *Guerras judaicas* de Flavio Josefo (1491), y en este mismo año, concretamente el dos de julio de 1491, veía la luz su traducción al castellano de las *Vidas* de Plutarco en dos volúmenes [87]. El primero de ellos con treinta vidas y el segundo con veinticinco que, como reconoce el autor al final de ellas,

> Feneçen en dos volumines las vidas de Plutarco que fueron scriptas en griego: e traduçidas en latin por diuersos translatores: e despues bueltas en romançe castellano por el cronista Alfonso de Palencia.

Efectivamente, él no las tradujo directamente a partir del propio texto griego, lengua que no sabía, sino a partir de traducciones latinas de humanistas italianos. En el prólogo de su obra cita incluso el nombre de sus fuentes, de las traducciones latinas sobre las que trabajó: Lapo Florentino, Antonio Turdetino, Guarino Veronese, Donato Acciaiuoli, Leonardo Giustinian, Leonardo Bruni, Francesco Barbaro, Francesco Filelfo y Giacomo Angelo de Scarperia. Concretamente, la *Vida de Homero* está en el segundo volumen junto con otras vidas de Plutarco y otras que no son del de Queronea. Actualmente se puede consultar en la Biblioteca Nacional. Lleva el siguiente encabezamiento:

> Plutharco philosopho escriuio en griego la vida del ylustre varon Homero. Boluiola en latin guarino verones y el cronista Alfonso de Palencia la traduço en romance castellano.

Por tanto es la traducción latina de Guarino de Verona el texto base de Alfonso de Palencia. Y no comprende la obra completa, sino tan sólo la parte correspondiente a las pocas páginas de la *Vida* I y la parte biográfica homérica de la *Vida* II [88], terminando con estas palabras:

---

[87] Nicolás Antonio menciona otra edición sevillana en 1508, reeditada en Madrid en 1792 en la Imprenta Real.

[88] II 1-6 Bernardakis.

«Feneçe la vida de Homero», y va seguida de una vida de Platón, basada también en Guarino de Verona. La obra de Guarino fue impresa en Venecia en 1478 [89] y se halla también en la Sección de Incunables de la Biblioteca Nacional. La traducción de Alfonso Fernández de Palencia falla en lo esencial, no se enfrenta con el texto griego, razón por la que la traducción en poco se corresponde con el texto original pseudoplutarquiano, capta el espíritu pero no la letra. Además tiene un carácter arcaizante y locuciones que rozan en ocasiones lo insólito. No es de extrañar, por tanto, que estas *Vidas* traducidas quedaran en el olvido y que Diego Gracián, traductor en el XVI de Plutarco, escribiera en el prólogo de su traducción de los *Morales* (1548) que más que *Vidas* «se podrán llamar *Muertes* o muertas de la suerte que están oscuras y falsas y mentirosas».

Hemos advertido ya que el texto que seguimos es el de la Teubner, la edición de Bernardakis. Sin embargo, hemos de decir que en el curso de nuestro trabajo nos hemos visto obligados a corregir en cuatro ocasiones el texto. Estas alteraciones afectan a los epígrafes II 12 y II 140. En el primer caso, II 12, entre las formas áticas que el autor detecta en Homero, leemos *chréōs* en lugar de *chreṓs*[90], por no darse esta última en Homero ni ser considerada ática por los antiguos, y sí en cambio la primera; *gérai̅* en lugar de *gérai*[91], por las mismas razones apuntadas anteriormente, y leemos *idéa árchonte kaì phéronte*[92] ya que se está hablando de Platón y se alude al *Fedro*

[89] Con numerosas reediciones, entre otras, 1491, 1496, 1516, 1548,...
[90] VII pág. 342, 26 BERNARDAKIS.
[91] VII pág. 343, 21-22 BERNARDAKIS.
[92] VII pág. 344, 4 BERNARDAKIS.

237d 6-7. En II 140[93] leemos *kaì hóti aeì toû dýnasthai tò phroneîn ámeinon* en lugar de *kaì hóti tò dýnasthai toû phroneîn ámeinon,* porque sería considerar un bien inferior, corpóreo, superior a uno de más alto nivel, la prudencia, contradiciéndose con los capítulos anteriores[94].

El título de la obra fluctúa de un grupo de manuscritos a otro. *Sobre la vida y poesía de Homero* es la forma usual de denominar la obra, pero otros manuscritos la titulan *Vida de Homero* o *Sobre Homero,* simplemente[95].

---

[93] VII pág. 413, 1 BERNARDAKIS.

[94] Sobre estas lecturas cf. nuestro artículo «Notas críticas a *De Vita et Poesi Homeri*», *Habis* 15 (1984), 9-14.

[95] Cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, pág. 72, n. 17; A. LUDWICH, «Plutarch über Homer», *Rheinisches Museum* 72 (1917), 537-594.

SOBRE LA VIDA Y POESÍA DE HOMERO

I

Superfluo quizás pueda parecer a algunos que nos pongamos a investigar sobre Homero, cuáles fueron sus padres y dónde nació, pues él ni siquiera se dignó hablar sobre su persona, sino que tan gran dominio de sí tuvo que ni siquiera al comienzo mencionó su nombre. Más ya que como introducción a los que comienzan su formación es útil la multiplicidad de conocimientos, intentaremos exponer cuanto nos transmiten los antiguos sobre su persona. 1

Pues bien, Éforo de Cime[1] en su obra titulada *Historia patria,* intentando probar que él era de Cime, dice que Apeles, Meón y Dio eran hermosos oriundos de Cime. De ellos, Dio por deudas emigró a Ascra, aldea de Beocia, y allí en matrimonio con Picimede tuvo a Hesíodo; Ape- 2

[1] *Frag. Griech. Histor.* 70 F 1 Jacoby. Para los aspectos biográficos homéricos consúltense, por ejemplo, las recientes obras de M. R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets,* Baltimore, 1981, págs. 12-24, y Fr. D. Martino, *Omero Quotidiano. Vite di Omero,* Venosa, 1984, con excelente bibliografía final e índices.

les, que murió en su tierra natal de Cime, dejó una hija, Criteida de nombre, bajo la tutela de su hermano Meón, el cual, por haber violado a la antes citada y por temor a la condena por parte de sus conciudadanos por lo acaecido, se la entregó en matrimonio a Femio de Esmirna, maestro de escuela. Ella, que iba con frecuencia a los lavaderos que estaban a orillas del río Melete, dio a luz a Homero junto al río, y por esta razón recibió el nombre de Melesígenes; pero cambió su nombre por el de Homero debido a su ceguera. Así llamaban los cimeos y los jonios a los ciegos, pues precisaban de «homeros», esto es, de lazarillos. Esto dice Éforo.

3 Aristóteles en su tercer libro *Sobre los poetas*[2] dice que en la isla Ios, en el tiempo en que Neleo, el hijo de Codro, conducía los destinos de la colonia jonia, una muchacha del lugar, que estaba encinta por una divinidad de las que forman parte del coro de las Musas, avergonzada por lo acaecido, por el volumen de su vientre, se marchó a un lugar denominado Egina. Allí unos piratas en sus correrías hicieron prisionera a la antes citada y conduciéndola a Esmirna, que en aquel tiempo estaba sometida a los lidios, se la donaron graciosamente al rey de los lidios, amigo suyo, de nombre Meón, y éste, enamorado de la muchacha debido a su belleza, la tomó por esposa. Ella, que pasaba el tiempo a orillas del río Melete, presa de los dolores del parto accidentalmente dio a luz a Homero a orillas del río. Meón, adoptándolo como suyo, lo crió, pues Criteida murió de pronto después del parto. No mu-

---

[2] *Perì poiētôn*, fr. 8 Ross. El texto da *perì poiētikês*, pero sabido es que la *Poética* no comprendía tres libros y sí *Sobre los poetas*. El interés de Aristóteles por Homero se refleja, por ejemplo, en sus *Problemas homéricos* y en el capítulo 25 de su *Poética*, como ya reconocía Dión de Prusa (*Or.* LIII 1).

cho después también él murió. Los lidios, sojuzgados por los eolios, cuando resolvieron abandonar Esmirna, por medio de heraldos pregonando los jefes que el que quisiera seguirlos saliera de la ciudad, Homero que era todavía un niño, dijo que también él quería ser rehén[3], por lo que en lugar de Melesígenes fue llamado Homero.

Adulto ya y famoso por su facultad poética consultó 4
al dios sobre quiénes eran sus padres y su patria, y éste le respondió oracularmente lo siguiente:

Es la isla de Ios patria de tu madre, la cual cuando mueras
te acogerá, pero guárdate del enigma de hombres jóvenes[4].

Se menciona también otro oráculo semejante:

Feliz y desdichado, pues es tu doble destino,
inquieres tu patria; de tu madre, no de tu padre, está
su ciudad natal en una isla, de la vasta Creta,
de la tierra de Minos, ni cercana ni lejana.
En ella es tu destino que acabes tu vida,
cuando oigas sin comprenderlo procedente de la lengua de unos niños
un canto difícil de comprender proferido con torcidas palabras.
Participas de un doble destino en la vida, uno sombrío
privado de los dos soles, y otro equiparable a los inmortales
tanto vivo como muerto: muerto aún más eterno[5].

No mucho tiempo después navegando a Tebas en las fiestas de Crono (pues allí se celebra un certamen musical) llegó a Ios. Allí, sentándose sobre una roca, vio a unos pescadores que arribaban, a los que preguntó qué tenían. Ellos, por no haber pescado nada y haberse despiojado ante la falta de captura, respondieron así:

---

[3] *Homereîn*.

[4] *Antología Palatina* XIV 65.

[5] *Antología Palatina* XIV 66.

Cuanto cogimos lo dejamos, cuanto no cogimos nos lo llevamos [6]

queriendo decir enigmáticamente que los piojos que habían cogido, tras haberlos matado, los había dejado, mientras que los que no habían cogido los llevaban en sus vestidos. Ante la imposibilidad de interpretarlo, Homero de desánimo murió. Tras haberlo enterrado los ienses con magnificencia, grabaron el siguiente epitafio en su tumba:

Aquí la tierra cubre la sagrada cabeza
que glorificó a los héroes, al divino Homero [7]

Sin embargo, algunos incluso intentan hacerlo de Colofón, basándose como argumento principal para su demostración en los siguientes versos elegíacos que están grabados en su estatua. Dicen así:

Hijo de Melete, Homero, tú fama para toda la Hélade
y para tu patria Colofón lograste para siempre,
y estas hijas engendraste con tu alma divina,
escribiendo dos obras de semidioses.
Una canta el retorno errabundo de Ulises,
y la otra la guerra ilíaca de los Dardánidas [8].

Merece la pena no omitir el epigrama escrito por Antípatro el epigramatista, no carente de gravedad. Dice así:

Unos dicen que fue tu nodriza Colofón, Homero,
otros la hermosa Esmirna, otros Quíos,
otros Ios, otros proclaman a la afortunada Salamina,
y otros a Tesalia, madre de los Lapitas.
Cada cual aclama un hogar distinto. Pero si de Febo
debo referir públicamente su sabio oráculo,

---

[6] *Antología Palatina* IX 448.

[7] *Antología Palatina* VII 3.

[8] *Antología Planúdea* 292. En el verso 4 PSEUDO PLUTARCO *hēmithéōn*, en lugar de *ek stethéōn*.

tu patria es el vasto Cielo, y naciste de mujer
no mortal, sino que tu madre fue Calíope[9].

Unos dicen que vivió en los tiempos de la guerra tro- 5
yana, de la que incluso fue testigo ocular, otros cien años después de la guerra, y otros ciento cincuenta años después. Escribió dos poemas, *Ilíada* y *Odisea.* Según algunos, que hablan sin atenerse a la verdad, por ejercicio y divertimento escribió además tanto la *Batracomiomaquia* como la *Margites.*

De la guerra troyana, según Homero, algunos dicen 6
que el origen fue el juicio de las diosas, Hera, Atenea y Afrodita, sobre la belleza por parte de Alejandro, pues alegan que dice el poeta:

el cual injurió a las diosas, cuando fueron a su cabaña,
y a ella dio como vencedora, a la que le ofreció funesta liviandad[10].

Pero no es conveniente suponer que los hombres sean jueces de los dioses, ni por parte de Homero en otros versos se alude a ello, motivo por el que con razón han sido rechazados como espúreos los versos antes citados.

Es mejor, pues, decir que Alejandro, el hijo de Pría- 7
mo, deseando conocer la forma de vida griega, navegó a Esparta; y por Helena recibido como huésped, estando ausente Menelao de su casa, la persuadió de que le acompañara; al llegar a la isla llamada Cránae se unió por vez primera con la mujer, y desde allí, navegando por Sidón y Fenicia, llegó a Ilión; al conocer Agamenón y Menelao el hecho, reunieron un ejército en Áulide, ciudad de Beocia. Allí, mientras ellos realizaban un sacrificio, una ser-

---

[9] *Antología Planúdea* 296.

[10] *Ilíada* XXIV 29-30. *Ilíada* citada en adelante *Il.*

piente, trepando al árbol vecino, mató ocho gorrioncillos, a los que la madre como novena fue añadida. El portento significaba que, tras combatir nueve años, en el décimo tomarán Ilión. Cuando, tras haber navegado, pusieron el pie en Troya después de un primer combate, en el que resultó muerto Protesilao, enviaron a Menelao y Ulises como embajadores para reclamar a Helena. Ante la oposición de los troyanos, se reprodujeron los combates y, resultando vencedores, encerraron a los troyanos tras los muros, y ellos, divididos en dos grupos, a unos los dejaron para sitiar la ciudad, mientras que los otros, bajo el mando de Aquiles, devastaban las ciudades cercanas, con el fin de eliminar la ayuda aliada a los troyanos. Al tomar una de ellas, Crisa, le entregaron a Agamenón, como presente, a Criseida, hija del sacerdote de Apolo Crises. Éste, dirigiéndose al puerto con el fin de rescatar a su hija, ante el comportamiento ultrajante de Agamenón suplicó a Apolo que castigara a los griegos. Atendiendo a la súplica, el dios les envió la peste. Al aconsejar Aquiles entonces que se devolviera a Criseida, Agamenón, irritado, amenazó con quitarle a Briseida, la recompensa de Aquiles. Pero éste rogó a su madre Tetis que impetrase de Zeus la derrota de los griegos. Cuando ello acaeció, Patroclo, influido por Néstor, suplicó a Aquiles que le prestara sus armas, aunque fuera por poco tiempo, con el fin de rechazar a los troyanos de las naves. Tras haber salido al combate Patroclo y haber descollado valerosamente, no mucho después fue muerto. Disgustado Aquiles depuso su enemistad con Agamenón, y con las armas fabricadas por Hefesto mató a muchos otros y, finalmente, a Héctor.

8 El orden de los acontecimientos es éste. Pero el poeta 8
comenzó a partir del noveno año [11] porque lo anterior a

[11] ARISTÓTELES, *Poética* 1459a, 1451a.

la cólera de Aquiles era bastante insulso y con acciones carentes de brillantez y no continuas. Pues mientras Aquiles combatía al lado de los griegos

nunca los troyanos de las puertas dardanias
pasaron, pues tenían miedo de su formidable lanza[12]

pero, cuando él se retiró del combate, resueltamente presentaron batalla, con lo que al equilibrarse el combate se produjeron proezas heroicas de personajes diversos y continuas.

---

[12] *Il.* V 789-790.

II

Al poeta Homero, que fue el primero cronológicamen- 1
te entre casi todos y en vigor poético entre todos, con razón leemos primero, obteniendo el máximo fruto en el terreno de la expresión, del pensamiento, y de la multiplicidad de conocimientos. Hablemos sobre su poesía tras recordar antes brevemente su estirpe.

Pues bien, Píndaro[1] dijo que Homero era oriundo de 2
Quíos o de Esmirna, Semónides[2] de Quíos, Antímaco[3] y Nicandro[4] de Colofón, Aristóteles[5], el filósofo, de Ios, Éforo[6], el historiador, de Cime. No vacilaron algunos[7] en llamarlo salaminio de Chipre, otros[8] argivo, y Aristar-

---

[1] Fr. 279 BOWRA (= fr. 264 SCHROEDER, 220 TURYN).

[2] El texto da Simónides (fr. 652 PAGE = fr. 8 WEST). Conocida es la confusión en el mundo antiguo entre Semónides y Simónides a causa del iotacismo. Cf. fr. 29 DIEHL = 1 ADRADOS.

[3] Fr. 130 a WYSS.

[4] Fr. 14 SCHNEIDER, cf. pág. 202 GOW-SCHOLFIELD.

[5] *Perì poiētôn,* fr. 8 ROSS.

[6] *Frag. Griech. Histor.* 70 F 1 JACOBY.

[7] CALICLES, *Frag. Griech. Histor.* 758 F 13 JACOBY.

[8] FILÓCORO, *Frag. Griech. Histor.* 328 F 209 JACOBY.

co y Dionisio Tracio, ateniense[9]. Por unos[10] se dice que era hijo de Meón y Criteida, por otros del río Melete[11].

3 Al igual que se duda sobre su estirpe así también sobre su datación. La escuela de Aristarco dice que es contemporáneo de la colonización jonia, que acaeció sesenta años después del retorno de los Heraclidas, y los acontecimientos relacionados con los Heraclidas ocurrieron ochenta años después de los sucesos troyanos. Pero la escuela de Crates dice que él es anterior al retorno de los Heraclidas, de forma que no hay una distancia de ochenta años cumplidos de los sucesos troyanos. Por el contrario, se cree por parte de la inmensa mayoría[12] que es cien años posterior a los sucesos troyanos, no mucho antes de la institución de los juegos olímpicos, desde la que se computa el tiempo por Olimpiadas.

---

[9] Cf. R. Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica* I, Madrid, 1981, pág. 404-405, K. Witte, «Homeros», *Real-Encyclopädie* VIII, 1913, cols. 2196-2197.

[10] Esta es una de las parejas citadas con más frecuencia en las biografías homéricas. Defendida ya por Estesímbroto de Tasos (cf. *Vita Romana*), uno de los primeros biógrafos de Homero (Taciano, *Discurso a los griegos* 31), y por Éforo (70 F 1 Jacoby = *Sobre la Vida y Poesía de Homero* I 2). En otras biografías sólo se menciona el nombre de la madre (cf. *Vita Herodotea* 3) o bien sólo el del padre *(Vita Procli* 3).

[11] Sobre las nupcias del río Melete, cf. Asio, fr. 14 West. Las autoridades que sostienen esta hipótesis se encubren con «según algunos» *(Vita Scorialensis* I), «según la inmesa mayoría» *(Vita Romana),* o bien se pone bajo la autoridad de Eugeón de Samos *(Certamen entre Homero y Hesíodo* 3), Castricio Niceo *(Vita Hesychii)* o de los habitantes de Esmirna *(Certamen entre Homero y Hesíodo* 3) o simplemente se sostiene por el autor de la biografía con su propia autoridad *(Vita Scorialensis* II, Isaac Porfirogenito, Tzetzes, *Papiro Flinders Petrie* XXV 1...).

[12] Eratóstenes de Cirene, *Frag. Griech. Histor.* 241 F 9 a Jacoby.

Son suyos dos poemas, *Ilíada* y *Odisea*, dividido cada 4
uno de ellos según las letras del alfabeto, no por el mismo poeta sino por los gramáticos del círculo de Aristarco. De ellos la *Ilíada* contiene los hechos de griegos y bárbaros en Ilión por el rapto de Helena y sobre todo el valor demostrado por Aquiles en esta guerra. La *Odisea*, por su parte, trata el retorno de Ulises a su patria tras la guerra troyana y cuánto, errabundo, en su regreso soportó y cómo se vengó de los que acechaban su casa. De donde resulta evidente que describe en la *Ilíada* valor corpóreo y en la *Odisea* nobleza anímica.

Y si describe no sólo virtudes, sino también vicios del 5
alma, tristezas y alegrías, miedos y apetitos, no hay que inculpar al poeta, pues por ser poeta debe imitar no sólo los buenos caracteres sino también los malos, pues sin éstos no hay hechos extraordinarios, que permiten al que los oye elegir lo mejor. Ha representado poéticamente además a los dioses en estrecho contacto con los hombres no sólo por resultar atractivo y provocar asombro, sino para que también en ello se revele que los dioses se preocupan y no se desentienden de los hombres.

En una palabra, la exposición de los hechos en él está 6
dispuesta de forma extraordinaria y mítica a fin de infundir inquietud y pasmo a los lectores y conferir a la audición estupor. Motivo por el que parece que algunas cosas están dichas de forma inverosímil. Pues no siempre se atiene a lo verosímil, en lo que se asienta lo extraordinario y sublime. Esta es la razón por la que no sólo exalta los hechos y los aparta de lo cotidiano, sino también las palabras. Y que siempre lo nuevo y desusado provoca admiración y cautiva al oyente, es evidente para todo el mundo. Por otra parte incluso en estos relatos míticos, si se lee, no de pasada sino con rigor cada cosa que se dice, se

mostrará que contienen toda ciencia racional y arte y que han procurado numerosos puntos de partida así como semillas de palabras y acciones varias para la posteridad, y no sólo para los poetas sino también para los prosistas, historiadores y filósofos. Veamos, pues, en primer lugar la variedad de su dicción y a continuación el vario saber que se contiene en su obra. Toda poesía, en efecto, dispuesta su dicción artísticamente en un orden, encuentra su acogida en un ritmo y en un metro, ya que lo fluido y elegante, si a la vez es grave y placentero, consigue atraer la atención por su deleite. Esta es la razón por la que igualmente no sólo deleita por sus partes que provocan asombro y embelesan, sino que también tiene un efecto persuasivo fácil por sus partes provechosas para la virtud.

7 Los poemas de Homero están en el metro más perfecto, esto es, el hexámetro, que también es llamado heroico. Se le llama hexámetro porque cada verso consta de seis pies. De ellos uno está formado por dos sílabas largas, llamado espondeo, y otro por tres, una larga y dos breves, que se llama dáctilo. Son isócronos, pues las dos breves equivalen en tiempo a una larga. Estos dos pies, dispuestos alternativamente, forman el hexámetro. Se le llama heroico, porque mediante él se narran las hazañas de los héroes.

8 Valiéndose de una dicción variopinta entremezcló los rasgos de todos los dialectos griegos, de donde resulta evidente que recorrió toda Grecia y cada uno de sus pueblos.

9 De los dorios utiliza la habitual elipsis de la braquilogía, en lugar de *dôma* emplea *dô, «al punto tu palacio (dô) se hace rico»* [13]; en lugar de *hóti, hó, «de que (hó)*

[13] *Odisea* I 392-393. *Odisea* citada en adelante *Od.*

el águila me hubiera matado a los gansos»[14]; en lugar de *opísō, áps*[15], cambiando la *o* en *a,* y la *p* y *s* en su afín; en lugar de *állote, állo, «pues ya otra vez (állo) tu mandato me hizo prudente»*[16], y cosas por el estilo. Igualmente cortando por la mitad dice en lugar de *homótrijas* y *homoeteîs, ótrijas* y *oietéas*[17], en lugar de *homopátrion, ópatron*[18], en lugar de *trémein, treîn*[19], en lugar de *timô, tío*[20]. De los dorios también es transponer las letras, como *kártistoi*[21] en lugar de *krátistoi.*

De los eolios utiliza la síncopa en los compuestos, diciendo *kaddrathétēn*[22] en lugar de *katédrathon,* e *hybbállein*[23] en lugar de *hypobállein.* En el imperfecto, las terceras personas, que acaban en *-ei* en los demás, en eolio terminan en *-ē,* como *ephílē, enóē.* Así también Homero dice *«atólos (dídē) con tiernos mimbres»*[24] en lugar de *édei,* equivalente a *edésmei,* y *«ni la fuerza húmeda de los vientos que soplan pasaban a su través (diáē)»*[25]. También el cambio a veces de *s* en *d,* como cuando dice *odmē*[26] e *ídmen*[27]. También la adición superflua en algunos ca-

---

14 *Od.* XIX 543.
15 *Il.* I 60, *Od.* I 276.
16 *Il.* XIV 249.
17 *Il.* II 765.
18 *Il.* XI 257, XII 371.
19 *Il.* V 256.
20 *Il.* IV 257, IX 378.
21 *Il.* I 266, 267.
22 *Od.* XV 494.
23 *Il.* XIX 80.
24 *Il.* XI 105.
25 *Od.* V 478.
26 *Il.* XIV 415; *Od.* IV 442, V 59, IX 210.
27 *Il.* I 124, II 252, 301, 486,...; *Od.* IV 109, 138, 632...

sos, como *eúkēlos*[28] en lugar de *hékēlos, autár*[29] en lugar de *atár* y *keklēgóntes*[30] en lugar de *keklēgótes*. También el añadir a la segunda persona de los verbos *-tha,* como *phêstha*[31] y *eipēistha*[32]. La duplicación de las consonantes unos la atribuyen a los dorios y otros a los eolios, por ejemplo, «*se abatió (éllabe) la purpúrea muerte*»[33] y «*aquel de los dos que (hoppóteros) estos males*»[34].

11 Como rasgo peculiar de los jonios, conserva el empleo de la aféresis en los tiempos pasados de los verbos, como *bê*[35] y *dôken*[36]. La razón estriba en que acostumbran a comenzar los tiempos pasados por las mismas letras que el presente. También la supresión de *e* en *hireús*[37] e *írēx*[38]. También la adición a las terceras personas de los subjuntivos de *-si,* por ejemplo *élthēisi*[39] y *lábēisi*[40], y a los dativos, *thýrēisi*[41], *hýlēisi*[42]. También decir *oúnoma* y *noŷson*[43] en lugar de *ónoma* y *nóson,* y *keinón* y *meîlan*[44]

---

28 *Il.* I 554; *Od.* III 263.

29 *Il.* I 51; *Od.* I 9.

30 *Il.* XII 125, XVI 430, XVII 756, 759.

31 *Il.* XXI 186.

32 *Od.* XI 224, XXII 373.

33 *Il.* V 83, *passim.*

34 *Il.* III 321.

35 *Il.* I 34; *Od.* I 102, 119, 441, *passim.*

36 *Il.* II 612, V 26, VII 154; *Od.* I 263, 264, *passim.*

37 *Il.* V 10, XVI 604; *Od.* IX 198.

38 *Il.* XIII 62, XVIII 616; *Od.* XIII 86.

39 *Il.* XIX 191; *Od.* I 77, XI 192.

40 *Il.* IX 324.

41 *Il.* II 788, VII 346, *passim.*

42 No atestiguado ni en *Ilíada* ni en *Odisea.*

43 *Od.* VI 194, IX 355; *Il.* XVII 260; *Il.* I 10, XIII 670; *Od.* IX 411.

44 *Od.* I 163, 199, 235, *passim, meîlani* en *Il.* XXIV 79.

en lugar de *kenón* y *mélan*. También el cambiar la *a*, siempre que sea larga, en *ē*, como *Hērē*[45], *Athēnaíē*[46]. A veces, por el contrario, cambia la *ē* en *a*, como *lelasménos*[47] en lugar de *lelēsménos*. Además la no contracción de los verbos que portan acento circunflejo en la última, *phronéōn*[48] y *noéōn*[49], de los genitivos acabados en *-ous*, como *Diomḗdeos*[50], de los genitivos de los femeninos acabados en *-ōn*, como *pyléōn*[51], *nymphéōn*[52], y de los plurales de los casos rectos de los neutros terminados en *-ē*, como *stḗthea*[53], *bélea*[54], incluidos sus correspondientes genitivos[55]. Como rasgo peculiar dicen también *tetráphatai*[56] y cosas por el estilo.

Pero preferentemente utiliza el dialecto ático, pues era 12
común. Puesto que se dice en ático *leṓs* en lugar de *laós*, por el mismo hábito aparece en él *Pēnéleōs*[57] y *chréōs*[58].

---

45 *Il.* I 55, 195, 208, *passim*.

46 *Il.* II 371, IV 20, 288, *passim*.

47 *Il.* XVI 538, 776, XXIII 69, *passim*.

48 *Il.* V 564, XI 296, *passim*.

49 *Il.* XXIII 305, I 577, *passim*.

50 *Il.* V 415, 781, 849, *passim*.

51 *Il.* VII 1, XII 340.

52 *Od.* XII 318.

53 *Il.* III 397, XI 282, XVIII 31, *passim*.

54 *Il.* VIII 159, XV 590, XII 159, *passim*.

55 *Il.* X 95, IV 465, 542, *passim*.

56 *Il.* II 25 *(epitetráphatai)*.

57 *Il.* II 494, XIV 496, *passim*.

58 Como hemos indicado en nuestra Introducción, leemos *chréos* en lugar de *chreṓs*, por no darse esta última en HOMERO, ni ser considerada ática por los antiguos, cf. E. A. RAMOS JURADO, «Notas críticas a *De Vita et Poesi Homeri*, *Habis* 15 (1984), 9-14. En efecto, *chréōs* es la forma considerada ática por los antiguos y aparece como variante en *Il.* XI 686 y *Od.* VIII 353.

Le es habitual también en ocasiones la unión de dos sílabas en una, en lugar de *tò épos, toúpos,* y en lugar de *tò himátion, thoimátion,* semejantemente *«los troyanos se precipitaron (proútypsan) en masa»*[59] y *«llanuras cubiertas de loto (lōteûnta)»*[60], en lugar de *lōteúonta.* También la supresión de la *ē,* del optativo, en lugar de *dokoíēs, dokoîs,* en lugar de *timṓiēs, timôis,* es un aticismo. Consecuentemente dice *«los demás separaos (diakrintheîte) cuanto antes»*[61]. De forma similar también es un aticismo *«la mayoría son peores (kakíous) y sólo unos pocos son mejores (areíous) que su padre»*[62], que nosotros decimos *kakíones* y *areíones.* La forma contracta en los acusativos, *boûs, ichthŷs, «cuando intentábais llevaros sus bueyes (boûs)»*[63] y *«peces (ichthŷs) y aves»*[64]. También es un aticismo eso de *«jamás pueden romperlo (rhēgnŷsi) con la fuerza de sus aguas»*[65], como *dseugnŷsi, omnŷsi.* También la supresión de las vocales breves es un aticismo, en lugar de *loúetai, loûtai,* en lugar de *oíomai, oîmai.* Así también *lýto*[66] en lugar de *elýeto.* Es un rasgo propio del ático también formas como *heṓrōn* y *eōnēsámēn,* con adición superflua protética de *e-,* de donde también *eōinochóei*[67]. También la supresión fonética o gráfica de *i* en expresiones como *ēiónes, Nērēides,* así como *«ambos (sphō̂) lo anhelabais»*[68]. También lo es el caso de los dativos en *-i* pura

---

59 *Il.* XIII 136.

60 *Il.* XII 283.

61 *Il.* III 102.

62 *Od.* II 277.

63 *Od.* XXIV 112.

64 *Od.* XII 331.

65 *Il.* XVII 751.

66 *Il.* XXI 114, 425; *Od.* IV 703, *passim.*

67 *Il.* IV 3; *Od.* XX 255.

68 *Il.* XI 782.

con penúltima en *-a-*, *kérai*[69], *gérai*[70], *sélai*[71]. Además es también un aticismo decir *éstōn*[72] y *hepésthōn*[73] en lugar de *éstōsan* y *hepésthōsan*. Es también una costumbre ática la utilización del dual, y Homero lo utiliza constantemente[74]. También la construcción de sustantivos femeninos con artículos, participios o adjetivos masculinos como *tō cheîre, tō gynaîke,* incluso encontramos en Platón *idéa árchonte kaì ágonte*[75], y también *hē sophòs gynḗ* y *he díkaios.* Del mismo modo, también Homero dice de Hera y Atenea *«no en vuestros carros heridas (plēgénte) por el rayo»*[76], *«Atenea guardó silencio (akéōn)»*[77] e *«ínclita (klytòs) Hipodamia»*[78].

Asimismo, en el terreno sintáctico los dialectos poseen numerosas peculiaridades, cuando dice el poeta, *«¡Ea!, tira una saeta al ínclito Menelao»*[79], revela un uso ático. En cambio, cuando dice, *«recibió de él el cetro»*[80] y 13

[69] *Il.* XI 385, cf. P. CHANTRAINE, *Grammaire Homérique,* 1973 (= 1958), I, pág. 50.

[70] Como hemos apuntado en nuestra Introducción, el texto ofrece *gérai,* que no se da en Homero. En cambio sí *gērai,* por ejemplo en *Il.* V 153, donde *gērai lygrôi* ocupa desde la diéresis bucólica hasta el final. La misma fórmula se lee en *Il.* X 79, XVIII 434, XXIII 644. Cf. E. A. RAMOS JURADO, «Notas críticas...», págs. 11-12.

[71] *Il.* XVII 739.

[72] *Il.* I 338; *Od.* I 273.

[73] *Il.* IX 170.

[74] P. CHANTRAINE, *Grammaire...,* II, págs. 22-29.

[75] Las ediciones dan *ágonte kaì phéronte,* pero esta secuencia no se da en Platón, y sí, en cambio, *árchonte kaì ágonte (Fedro* 237 d 6-7), cf. E. A. RAMOS JURADO, «Notas críticas...», pág. 12.

[76] *Il.* VIII 455.

[77] *Il.* IV 22.

[78] *Il.* II 742.

[79] *Il.* IV 100 *(all' ág' oisteuson Meneláou kydalímoio).*

[80] *Il.* II 186 *(déxató hoi skêptron).*

«aceptó la copa de Temis de hermosas mejillas»[81], en estos casos se atiene a la construcción doria.

14 Es evidente, pues, la forma en que reuniendo los modos expresivos de todos los griegos lleva a la perfección un lenguje variopinto, tan pronto utiliza expresiones dialectales, como son las anteriormente citadas, tan pronto arcaísmos, como cuando dice *áor*[82] y *sákos*[83], tan pronto términos comunes y habituales, como cuando dice *xíphos*[84] y *aspída*[85]. Digno de admiración es también que los términos vulgares conservan en él la gravedad del discurso.

15 Pero puesto que el discurso artístico gusta de apartarse de lo habitual, de donde resulta más brillante, más grave y, en general, más agradable, y al apartamiento de las dicciones se le denomina Tropo, mientras que el de construcción se denomina Figura, y sus clases están explicitadas por escrito en la *Tecnología,* veamos de ellas cuál no encontramos en Homero o cuál otra por sus sucesores se ha descubierto, que él no haya expresado el primero.

16 Entre los tropos, ciertamente la Onomatopeya le es muy familiar. Pues conoce incluso, respecto al origen antiguo de las palabras, que los primeros que dieron nombres a las cosas frecuentemente los atribuyeron por la circunstancia acompañante, y modelaron voces inarticuladas en sus escritos, como *physân, prídsein, mykâsthai, brontân*[86] y similares. Razón por la que también él creó algunas palabras que no existían antes, modelándolas de acuerdo con

81 *Il.* XV 87-88 *(Thémisti dè kalliparḗiōi dékto dépas).*
82 *Il.* XIV 385, XVI 473, *passim.*
83 *Il.* III 335, XVI 136, *passim.*
84 *Il.* I 194, 210, 220, *passim.*
85 *Il.* II 382, III 347, 356, *passim.*
86 «Soplar», «serrar», «mugir», «tronar».

sus significados, por ejemplo, *doûpon*[87], *árabon*[88], *bómbon*[89], *rhóchthei*[90], *anébrache*[91], *sídse*[92] y similares, que nadie podría descubrir más significativas que éstas. Y, a su vez, otros términos comunes concernientes a unas cosas los aplicó a otras, por ejemplo, *«propagando el funesto incendio»*[93], que indica la fuerza del fuego. También *«fiebre»* en lugar de «fuego»[94]. Similar es también *«heridas golpeadas por arma de bronce»*[95], pues quiere decir las causadas por el bronce. En una palabra, hace uso de una gran novedad en las palabras, junto con una gran libertad, unas modificándoles el uso habitual, pero otras haciéndolas más significativas, con objeto de infundir ornato y elevación de estilo a la dicción.

Tiene además una gran abundancia de epítetos, que 17
conveniente y apropiadamente ajustados a los términos a los que se aplican, equivalen a nombres propios, por ejemplo, cuando atribuye a cada uno de los dioses un apelativo particular, a Zeus *«providente»*[96] y *«altitonante»*[97], a Helios *«que marcha por encima nuestro»*[98], a Apolo

---

87 «Sonido sordo», *Il.* IX 573, XII 289, *passim.*

88 «Rechinamiento», *Il.* X 375.

89 «Ruido sordo». El término *bómbos* no aparece en Homero, sí en cambio formas de aoristo de *bombéō*, por ejemplo, en *Il.* XIII 530, XVI 118; *Od.* XVIII 397, VIII 190, XII 204.

90 «Rugía», *Od.* V 402, XII 60.

91 «Resonó», *Il.* XIX 13; *Od.* XXI 48.

92 «Estridulaba», *Od.* IX 394.

93 *Il.* XXI 337 *(phlégma kakón phoréousa).*

94 *Il.* XXII 31 *(pyretós).*

95 *Il.* XIX 25 *(chalcotýpous oteilàs).*

96 *Mētíeta, Il.* I 175; *Od.* XIV 243, *passim.*

97 *Hypsibremétēs, Il.* I 354; *Od.* V 4, *passim.*

98 *Hyperíōn, Il.* VIII 480; *Od.* XII 133, *passim.*

«Febo»[99]. Tras la onomatopeya veamos también los demás tropos.

18 Catacresis sin duda —que traslada el uso desde un objeto señalado con propiedad a otro que no tiene un nombre propiamente suyo[100]— hay en el poeta, cuando dice *«cadena aúrea»*[101] pues *«cadena»* designa propiamente «cuerda». También cuando dice *«caprina gorra»*[102], pues el casco recibe en él la denominación de *kynéē,* pues era costumbre confeccionarlo con piel de perro *(kynós),* pero aquí incluso al confeccionado con piel de cabra le llama *kynéē.*

19 Metáfora, que es la traslación desde un objeto señalado con propiedad a otro por la semejanza analógica entre ambos, también es abundante y variada en él, por ejemplo, *«arrancó la cima (koryphēn) de un gran monte»*[103] e *«isla a la que rodea como corona (estephánōtai) el ilimitado mar»*[104], pues la misma relación hay entre la coronilla y el hombre que entre la cima y el monte, y la corona es al que corona como el mar a la isla. La utili-

---

99 «El brillante», *Il.* I 43; *Od.* III 279, *passim.*

100 Cf. A. López Eire, *Orígenes de la poética,* Salamanca, 1980, págs. 73-74; «Semántica, Estilística y la Estoa», *Estudios Clásicos* 64 (1971), pág. 314.

101 *Seirēn chryseíēn, Il.* VIII 19.

102 *Aigeíēn kynéēn, Od.* XXIV 231. *Kynéē* literalmente se refiere a la piel de «perro», de ahí que originariamente designe un casco de piel de perro, aunque en la lengua épica no se restringe sólo a este tipo de casco, como se muestra en el propio pasaje homérico aducido por el Pseudo Plutarco, en el que designa la típica gorra de cuero que utilizaban los campesinos contra el sol y la lluvia. El Pseudo Plutarco se atiene al sentido originario, de ahí la catacresis.

103 *Od.* IX 481.

104 *Od.* X 195.

zación de afines, por otra parte, en lugar de términos propios hacen la locución más elegante y brillante.

Hay en él metáforas variadas, unas de lo animado a 20
lo animado, como *«y habló el auriga (hēníochos) de la nave de negra proa»* [105] en lugar de «marino» y *«fue hacia el Atrida Agamenón pastor de hombres»* [106] en lugar de «rey». Otras de lo animado a lo inanimado, como *«al pie del Ida»* [107], esto es, «falda de la montaña», y *«seno de la tierra»* [108], esto es, «fecundo». Otras de lo inanimado a lo animado, como *«de hierro tienes el corazón»* [109] en lugar de «duro». Y otras de lo inanimado a lo inanimado, como *«para conservar un germen de fuego»* [110] en lugar de «principio capaz de producirlo». Así como se dan en él metáforas de nombres, así también de verbos, como *«los acantilados gritan al vomitar el mar sobre la orilla»* [111] en lugar de «resuenan».

Otro tropo es la denominada Metalepsis, que por sino- 21
nimia indica una cosa diferente, como *«desde allí enfiló hacia las Islas que huyen (thoēisin)»* [112], pues quiere indicar las islas a las que propiamente se las califica de «puntiagudas» *(oxeías)*, dado que *thoós* es sinónimo de *oxýs*. Pero *oxýs* no sólo denota la rapidez de movimiento, sino

---

105 *Fr. epic.* pág. 14 Kinkel *(Epicorum Graecorum fragmenta,* Leipzig, 1877). Tratamos de conservar en la traducción la metáfora.

106 El verso citado por Pseudo Plutarco, *bê dè met' Atreídēn Agamémnona poiména laôn,* es similar a *Il.* XIV 22, aunque éste, en el *corpus* homérico, comience por *êe met'...*

107 *Il.* II 824.

108 *Il.* IX 141, 283.

109 *Il.* XXIV 205, 521.

110 *Od.* V 490.

111 *Il.* XVII 265.

112 *Od.* XV 299. Tratamos de conservar el tropo en nuestra traducción.

también figuradamente entra en el campo de la «agudeza». De este tipo es también *«acercándome yo la agucé»*[113].

22 Otro tropo es la denominada Sinécdoque que, a partir de lo que una cosa significa propiamente, hace presente otra cosa del mismo género. También es igualmente este tropo variopinto. En efecto, entendemos o la parte por el todo, por ejemplo, *«ellos hacia el muro bien construido pieles de buey secas»*[114], pues bajo el término de «pieles de buey» quiere indicar el cuero, del que se hacen los escudos, o el todo por la parte, por ejemplo, *«añoro tal cabeza»*[115], pues bajo el término «cabeza» indica al hombre, también cuando dice *«de blancos brazos»*[116] en lugar de «bella» y *«de hermosas grebas»*[117] en lugar de «bien armados», o plural por singular, como cuando dice de Ulises *«después de asolar la sagrada ciudad de Troya»*[118], pues él no asoló Troya solo, sino junto con los demás griegos. Por el contrario, singular por plural, por ejemplo, *«sus amables pechos»*[119], esto es, «pecho». Asimismo el género por la especie, *«golpeándole con un mármol anguloso»*[120], pues el mármol es una clase de piedra; la especie por el género, por ejemplo, *«conocer los pájaros y explicar presagios»*[121], pues no pretende referirse a to-

113 *Od.* IX 327. El término utilizado es *ethóōsa,* por tanto, sigue jugando con *thoós* y *oxýs.*

114 *Il.* XII 137. Traducimos así para tratar de conservar el tropo *(bóas aúas).*

115 *Od.* I 343.

116 *Il.* I 55; *Od.* VI 239, *passim.*

117 *Il.* I 17, II 331, *passim.*

118 *Od.* I 2.

119 *Il.* III 397 *(stēthéá th' himeróenta).*

120 *Il.* XII 380.

121 *Od.* II 159.

das las aves, sino a las adivinatorias. Hecho en sí por las circunstancias concomitantes, por ejemplo, «*Pándaro, a quien Apolo en persona dio el arco*»[122], pues por el arco denota la pericia en el manejo del arco, asimismo «*sentándose blanqueaban el agua*»[123] y «*durante todo el día agitaron el yugo*»[124], pues por lo concomitante en el primer ejemplo denota «remaban» y por el segundo «corrían». Además, la consecuencia lógica por la circunstancia precedente, «*desató su virginal ceñidor*»[125], pues a ello le sigue como consecuencia la pérdida de la virginidad. Asimismo la circunstancia precedente por la consecuencia lógica, como cuando dice en lugar de «matar», «*despojar de las armas*»[126], esto es, «despojar a un enemigo muerto»[127].

Es también otro tropo la Metonimia, una palabra apro- 23
piada para una cosa significa otra por relación, por ejemplo, aparece en él «*cuando jóvenes siegan a Deméter*»[128], pues indica el fruto del trigo, designándolo bajo el nombre de su descubridora, Deméter. También cuando dice, «*espetando las entrañas las pusieron encima de Hefesto*»[129], pues bajo el nombre de Hefesto se refiere al fuego. Semejante es a lo ya dicho también lo siguiente, «*el que toca mi vasija*»[130], pues se refiere al contenido de la vasija.

---

122 *Il.* II 827.

123 *Od.* XII 172.

124 *Od.* III 486, XV 184.

125 *Od.* XI 245.

126 *Enarídsein,* cf. *Il.* IX 526, XI 337, *passim.*

127 *Skēleúein.* No en Homero.

128 *Incertae sedis fragmenta* 11, pág. 73 KINKEL.

129 *Il.* II 426.

130 *Od.* XIX 27-28.

24 Es también otro tropo la Antonomasia, que se da cuando a través de los epítetos o patronímicos se indica el nombre propio, como en el siguiente pasaje, «*el Pelida nuevamente con palabras injuriosas se dirigió al Atrida*»[131], pues se entiende a través de estos términos Aquiles y Agamenón. Y de nuevo, «*ten confianza, Tritogenia, hija querida*»[132] y en otros casos «*Febo intonso*»[133], pues uno se refiere a Atenea y otro a Apolo.

25 Se da también la Antífrasis, palabra que se utiliza para lo opuesto de lo que ella significa, como en el siguiente verso, «*al verlos Aquiles no se alegró*»[134], pues quiere decir lo contrario, pues al verlos se afligió.

26 Se da también el Énfasis, que indica algo más de lo que se dice por medio de su sentido subyacente, como:

y cuando descendíamos al interior del caballo que fabricó Epeo[135]

pues por medio del «*descendíamos*» evidencia el tamaño del caballo. Similar es también aquello de:

la espada toda se calentó con la sangre[136]

pues con ello da mayor significación, como si la espada estuviera tan hundida que se calentase. Tales son los tropos de palabras creados por vez primera por Homero.

27 Pero veamos también los cambios de construcción, las denominadas Figuras, si incluso ellas Homero fue el primero que las expuso. La figura es la manera de expresarse

131 *Il.* I 223-224.
132 *Il.* VIII 39.
133 *Il.* XX 39.
134 *Il.* I 330.
135 *Od.* XI 523.
136 *Il.* XVI 333.

que se aparta del modo usual, de acuerdo con la ficción por ornato o necesidad. Pues a través de la variedad y cambio del lenguaje se añade belleza al discurso y se hace el estilo más grave, y además es útil en tanto que eleva e intensifica las cualidades innatas y la potencialidad del asunto.

Entre las figuras utiliza el Pleonasmo, en ocasiones a 28
causa del metro, como el siguiente verso:

Ulises habiendo pesado diez talentos de oro, en total (pánta) [137]

pues *pánta* no añade nada al sentido. A veces lo utiliza por ornato, como:

Sin duda (ê mála dē) ha muerto el valeroso hijo de Menecio [138]

pues *mála* no añade nada al sentido, sino que es un típico pleonasmo ático.

En ocasiones mediante varias palabras expresa el signi- 29
ficado, figura denominada Perífrasis, como cuando dice «*hijos de los Aqueos*» [139], en lugar de «Aqueos» y «*heraclea fuerza*» [140], en lugar de «Heracles».

Utiliza también como figura la Enálage, modificación 30
del orden habitual. Tanto interpone una palabra en medio, el denominado Hipérbaton, como en el siguiente verso:

ensangrentado, como un león tras devorar a un toro (leōn katà taûron edēdōs) [141]

[137] *Il.* XIX 247.
[138] *Il.* XVIII 12.
[139] *Il.* I 240, II 72, 83, 129, *passim.*
[140] *Il.* II 658, XI 690, XVIII 117; *Od.* XI 601.
[141] *Il.* XVII 542.

en lugar de *«léōn taûron katedēdṓs»*, transponiendo así la palabra, y en ocasiones incluso toda la oración, como en este pasaje:

Así dijo. Los argivos prorrumpieron en grandes aclamaciones (a su [alrededor las naves
terriblemente resonaron por los gritos de los aqueos
aprobando el discurso del divino Ulises [142]

pues su orden es *«los argivos prorrumpieron en grandes aclamaciones, aprobando el discurso del divino Ulises»*.

31 Figura del mismo tipo es la denominada Parembolé, que consiste en la intercalación de algo externo en absoluto conveniente a lo que precede, que, aunque se elimine, no suprime en absoluto la construcción, por ejemplo:

Sí, por este cetro, que jamás hojas ni ramas
producirá, pues el tronco en los montes dejó,
ni reverdecerá, pues el bronce le despojó [143]

y lo que sigue, cuanto se dice a propósito del cetro. A continuación lo que sigue remite al principio:

Un día echarán de menos a Aquiles los hijos de los Aqueos [144].

32 Está también en él la Palilogía, que es la repetición de una parte de la oración, o bien repitiendo inmediatamente un número abundante de palabras, a la que también se denomina Anadiplosis, como por ejemplo:

Yo voy a su encuentro, aunque a fuego por sus manos se asemeje
aunque a fuego por sus manos se asemeje, y por su ardor al incan- [descente hierro [145]

---

142 *Il.* II 333-335.

143 *Il.* I 234-236.

144 *Il.* I 240.

145 *Il.* XX 371-372.

a veces intercalando otras palabras y repitiendo de nuevo lo mismo, como en el siguiente pasaje:

Mas entonces él junto a los etíopes que habitan lejos había acudido,
los etíopes, que están divididos en dos grupos, los postreros de los [hombres [146]

Es una figura que no sólo manifiesta la emoción del que habla sino que incluso no deja impasible al oyente.

Del mismo tipo es también la Epanáfora, cuando al 33
comienzo de varios miembros se repite idéntica parte. Su ejemplificación en el poeta es:

Nireo, por su parte, desde Sime condujo tres naves bien proporcio- [nadas,
Nireo, hijo de Aglaya y del rey Cáropo,
Nireo, el más hermoso varón que bajo las murallas, de Ilion vino [147].

También es igualmente figura muy apropiada a la emoción y a la belleza del lenguaje.

Está también en él la Epánodo, que se da cuando, tras 34
exponer dos nombres y objetos conceptuales, sin sentido completo, se vuelve a cada uno de los nombres, completando la falta de sentido, como:

Ares funesto para los mortales y Discordia de ardor insaciable,
ésta promovía el tumulto despiadado del combate
y Ares blandía entre sus manos una enorme lanza [148]

146 *Od.* I 22-23.

147 *Il.* II 671-673.

148 El primer verso realmente corresponde a *Il.* V 518 y los dos últimos a *Il.* V 593-594 de nuestras ediciones. La epánodo, tal y como la entiende el autor, sí se da en nuestras ediciones entre los versos 592-594:

Y las capitaneaba Ares y la venerable Enío,
ésta promovía el tumulto despiadado del combate
y Ares blandía entre sus manos una enorme lanza.

La contribución de esta figura es la variedad y la claridad.

35 Se da en él como figura el Homoioteleuton, en el cual los miembros acaban en palabras similares en cuanto al sonido, con las mismas sílabas al final, como por ejemplo:

Hay que agasajar al huésped cuando esté en casa, pero también despedirlo si lo desea[149]

y a su vez:

Al Olimpo, donde dicen que la morada siempre segura de los dioses
está, pues no es azotada por los vientos ni por la lluvia
es mojada ni la nieve se acerca, sino que un cielo sereno
se extiende sin nubes, y un blanco resplandor se difunde[150].

Pero cuando los períodos o los miembros acaban en nombres que se declinan de forma similar, y ello en las mismas formas casuales, propiamente se denomina Homoioptoton, como por ejemplo:

Como salen enjambres de abejas apiñadas
de una hueca piedra en bandas siempre renovadas[151].

Las figuras expuestas y similares añaden fundamentalmente al discurso gracia y deleite.

36 Prueba de su arte en el campo de la composición es que en numerosas ocasiones utiliza dos figuras en los mismos versos, la Epanáfora y el Homoioteleuton, como en el siguiente pasaje:

---

149 *Od.* XV 74; *chrē̂ xeînon pareónta phileîn, ethélonta dè pémpein.*

150 *Od.* VI 42-45. Prácticamente todos los «miembros» terminan en *-tai.*

151 *Il.* II 87-88. Genitivos en *-áōn.*

Cada uno afile bien su lanza, apreste bien su escudo,
dé buen pienso a los corceles de pies ligeros[152].

En este grupo entra también la figura denominada Párison, que se da a partir de dos o más miembros con igual número de palabras. El primer autor de ella fue Homero, cuando dijo: 37

por vergüenza no rehusaban y por miedo no aceptaban[153],

y a su vez:

había depuesto su cólera y había preferido la amistad[154].

Que esta figura proporciona mucho ornato a la elocución, es evidente.

De una gracia similar participa también la Paronomasia, que se da siempre que una palabra es seguida a distancia adecuada por otra que se diferencia poco, por ejemplo: 38

Pues ni siquiera el hijo de Driante, el fuerte Licurgo
vivió mucho tiempo[155]

y en otro pasaje:

A estos acaudillaba Protoo el ligero[156].

---

152 *Il.* II 382-383:

eû mén tis dóry thēxástho, eû d'aspída thésthō,
eû dé tis híppoisin deîpnon dótō ōkypódessin

153 *Il.* VII 93: *aídesthen mèn anénasthai, deîsan d' hypodéchthai.*

154 *Il.* XVI 282: *mēnithmòn mèn aporrîpsai, philótēta d' hēlésthai.*

155 *Il.* VI 130-131:

oudè gàr oudè Dryántos huiós, krateròs Lykóorgos,
dēn ên

156 *Il.* II 758: *tôn Próthoos thoòs hegemóneue.*

39 Las figuras anteriormente expuestas se caracterizan o por pleonasmo o por alguna otra configuración, pero otras se caracterizan por omisión de palabras, entre las que está la denominada Elipsis, que se da siempre que, aun omitiendo una palabra, por lo expuesto anteriormente se hace patente el sentido, como por ejemplo:

Doce ciudades con mis barcos saqueé
y por tierra once, lo afirmo [157]

pues falta «saqueé», pero se entiende por lo anteriormente expuesto. También por elipsis se dice aquello de:

Un augurio el mejor: combatir por la patria [158]

pues falta «es», y

Ay, pesar para mí del magnánimo Eneas [159]

pues falta «tengo» o «sobreviene», o algo por el estilo. Otras muchas formas de elipsis hay en él, y la función de la figura es la rapidez.

40 Similar es también el Asíndeton, que se da cuando se suprimen las conjunciones que enlazan la elocución, figura que se da no sólo por rapidez sino por énfasis poético, como por ejemplo el siguiente pasaje:

Atravesamos, como ordenaste, los encinares, ilustre Odiseo,
encontramos en un valle la mansión edificada de Circe [160]

---

157 *Il.* IX 328-329.

158 *Il.* XII 243.

159 *Il.* XX 293.

160 *Od.* X 251-252. Pseudo Plutarco *Kírkēs* en lugar de *kalá*.

pues en estos dos versos la conjunción «y» está suprimida, ya que el hablante busca el modo de exposición más breve posible.

También se encuentra entre las figuras el denominado 41
Asíntacton, que recibe también el nombre de Alloíosis, que se da cuando la construcción habitual se altera. Es variada a fin de dar al discurso ornato y gracia, tanto porque se aparte de la construcción habitual, como porque tenga su propia secuencia por la relación.

Frecuentemente sucede cuando se cambian los géneros 42
de los nombres, por ejemplo, «*klytòs* Hipodamia»[161] en lugar de *klytḗ*, y «*thêlys* rocio»[162] en lugar de *théleia*. Ciertamente era familiar a los antiguos, especialmente a los áticos, emplear los masculinos en lugar de los femeninos, como mejores y más eficaces. Pero no sin mesura ni sin razón, sino siempre que hubiera que utilizar un adjetivo no inherente a la persona en cuestión. Pues lo inherente a la persona es *ho mégas, he megálē, ho kalós, he kalḗ,* y similares, en cambio lo no inherente es, por ejemplo, *éndoxos, eutychḗs*. Además estas formas, por ser compuestas, son de dos terminaciones, pues generalmente todos los compuestos tienen la misma forma para masculino y femenino. Incluso siempre que un verbo o un participio se aplica tanto a un masculino como a un femenino el masculino prevalece, como en el siguiente verso:

Doncellas y muchachos pensando en cosas tiernas[163].

---

161 *Il.* II 742.

162 *Od.* V 467.

163 *Il.* XVIII 567. El participio en masculino, *phronéontes*, cf. HERODIANO, *Sobre las figuras*, III 68, 5 Spengel.

43 Algunas expresiones incluso violan todas las normas de singularidad dialectal o de la costumbre de entonces, como por ejemplo:

Sostiene en su cuerpo las columnas
largas, que a la tierra y al cielo mantienen apartados[164].

44 En numerosas ocasiones incluso cambia los géneros por el sentido, como en el siguiente verso:

También yo, hijo mío (téknon phíle), te entrego este regalo[165]

pues *téknon* es nombre neutro pero va con *phíle* masculino, pues se refiere a la persona. Semejante es también lo que Dione dice a Afrodita:

Súfrelo, hija mía (téknon emón), y sopórtalo, aunque estés afligida[166]

y similar es también eso de:

Y llegó el alma (psychḗ) del tebano Tiresias
con (échōn) su áureo cetro[167]

pues *échōn* concierta no con *psychḗ,* sino con el género de la persona, esto es, con Tiresias. Con frecuencia concierta no con la palabra sino con su significado, como en el siguiente pasaje:

A todos se les conturbó el ánimo, y sus escuadrones (phálagges) se agitaron,

---

164 *Od.* I 53-54:

échei dè te kíonas autòs
makrás, hai gaîán te kaì ouranòn amphìs échousi.

165 *Od.* XV 125.

166 *Il.* V 382.

167 *Od.* XI 90-91.

pues se figuraban (elpómenoi) que junto a las naves el irreprochable [Pelida[168]

pues *elpómenoi* concierta no con *hai phálagges,* sino con *hoi ándres,* de los que están formados los escuadrones.

45 Incluso de un modo distinto cambia los géneros, como cuando dice:

Y le rodea una nube (nephélē)
oscura. Esta (tò) nunca le abandona[169]

pues siendo sinónimos *nephélē* y *néphos,* aunque había dicho previamente *nephélē,* remite al neutro *néphos.* Semejantes a lo anterior son aquellos versos:

Cual bandadas numerosas (éthnea pollá) de pájaros alados,
gansos, grullas, cisnes cuellilargos,
revolotean acá y allá ufanas (agollómenai) de sus alas[170]

pues tras exponer genéricamente las razas de las aves, que van expresadas en género neutro, luego, tras aludir a las especies en género femenino, de nuevo vuelve al neutro *«posándose (prokathidsóntōn) con estruendo»*[171], devolviendo el género apropiado al nombre genérico de las razas.

46 Junto con el género, también los números cambia con frecuencia el poeta, cuando dice *«el grueso (he plethŷs) a las naves aqueas volvió (aponéonto)»*[172], pues, tras poner singular, introduce plural, en evidente referencia a su

---

168 *Il.* XVI 280-281. Pseudo Plutarco *amýmona* en lugar de *podṓkea.*

169 *Od.* XII 74-75.

170 *Il.* II 459-460, 462.

171 *Il.* II 463.

172 *Il.* XV 305.

sentido, pues *he plethŷs* es singular en tanto que nombre, pero encierra en sí pluralidad.

47 Semejante, pero a la inversa, es cuando, tras poner previamente el plural, pone después el singular, como en el siguiente pasaje:

Ellas (hoi) con corazón valeroso
todo el enjambre (pâs) se lanza volando [173]

pues el término *pâs* es singular, pero es utilizado por plural, equivaliendo a *póntes.* Al mismo tipo de figura corresponde lo siguiente:

Ellos a Pilos (Pŷlon), la bien construida ciudadela de Neleo
llegaron. Estos (toí) estaban sacrificando a orillas del mar [174]

pues se entiende «los pilios» *(hoi Pŷlioi).*

48 Respecto a los casos, se dan cambios en él, como cuando cambia nominativo y vocativo en los siguientes versos:

Y a su vez Tiestes (Thyest') lo dejó a Agamenón para que lo portara [175]

y

Zeus amontonador de nubes (nephelēgeréta) [176]

---

[173] *Il.* 264-265. Referente a las avispas. Cf. Herodiano, *Sobre las figuras* III 87, 14 Spengel.

[174] *Od.* III 4-5.

[175] *Il.* II 107. El autor entiende erróneamente *Thyést'* como vocativo, al igual que Apolonio Díscolo, que alude a «una costumbre macedonia o tesalia» *(Sintaxis* 34).

[176] *Il.* I 511, 517, IV 30, *passim.* Cf. Herodiano, *Sobre las figuras* III 86, 26-27 Spengel.

y

Dame, amigo (phílos), pues no me pareces el menos noble de los [aqueos[177].

El genitivo y el dativo en el siguiente verso:

Al frente de los troyanos (Trōsín) iba al combate (promáchidsen) [Alejandro semejante a un dios[178]

en lugar de *Trṓōn*. Y a la inversa:

Extendíase allí junto a la cóncava cueva (perì speíous glaphyroîo)[179]

en lugar de *perì spéeei*. La causa de ello es la siguiente: que parecían tener una cierta afinidad entre sí el nominativo, el acusativo y el vocativo. Razón por la que incluso en los neutros son idénticos, incluso en la mayoría de los masculinos y femeninos el nominativo, el vocativo y el acusativo son idénticos. De forma semejante también el genitivo tiene una cierta afinidad con el dativo. Ello se ve también en el número dual de todos los nombres. Motivo por el que con razón cambia los casos contrariamente al uso. A veces incluso es posible descubrir el motivo del cambio, por ejemplo en *«conocedores de la llanura (epistámenoi pedíoio)»* y *«atravesaban la llanura (diéprēsson pedíoio)»*[180], equivalente a «pasaban a través de la llanura *(epérōn dià toû pedíou)»*.

Con acierto realiza el cambio de casos al comienzo de 49
ambos poemas, en los que, tras poner previamente acusativo, prosigue con nominativo, cuando dice:

[177] *Od.* XVII 415. Pseudo Plutarco *gár* en lugar de *mén*.

[178] *Il.* III 16.

[179] *Od.* V 68.

[180] *Il.* V 222, VIII 106, II 785.

Canta la cólera (mênin), diosa,
que (hē) infinitos males causó a los aqueos [181]

y

Cuéntame, Musa, la historia del hombre (ándra) de muchos senderos,
[que (hòs) muy mucho
anduvo errante [182].

50 A veces pone tras genitivo nominativo, como en «*de estos que (tôn hoì) hoy mortales son*» [183].

51 En numerosas ocasiones utiliza otras clases de figuras, como en el siguiente pasaje:

Pues yo aseguro que el prepotente Crónida dio su asentimiento
el día en que en las naves rápidas se embarcaron
los argivos, llevando a los troyanos muerte e infortunio,
relampagueando (astrápton) a la derecha, evidente presagio favora-
[ble [184]

y semejante es eso de:

Fiado (pepoithṓs) en su apostura,
sus rodillas le llevan rápido [185].

Ello arranca de una costumbre en absoluto ilógica. Pues si analíticamente se hacen los participios verbos, se descubriría la razón, pues «*relampagueando (astráptōn)*» equivale a «cuando relampagueó *(hóte ḗstrapte)*» y «*fiado (pepoithṓs)*» a «puesto que confía *(epeì pépoithe)*». Semejantes a ellos son:

181 *Il.* I 1-2, cf. Alejandro, *Sobre las figuras* III 34, 5 Spengel; Zoneo, *Sobre las figuras* III 168, 10 Spengel.

182 *Od.* I 1-2.

183 *Il.* I 272.

184 *Il.* II 350-353.

185 *Il.* VI 510-511.

Del otro lado están los dos escollos (Hoì dè dýo skópeloi), uno (ho [mèn) llega al vasto cielo[186]

y

Ambos separándose (tō dè diakrinthénte), uno (ho mèn) a las tropas [aqueas
marchó, y el otro (ho d') se dirigió hacia el grueso de los troya- [nos[187]

y similares. Pues no le falta razón a quien va a hablar de dos objetos cualesquiera que anteponga lo común a ellos, conservando el caso nominativo en ambos. Y que la construcción paralela evidencia mucha gracia, salta a la vista.

Hay ocasiones en que, tras poner el caso común, se 52
refiere a una sola persona, como en el siguiente verso

Pero sentados ambos, Ulises era más majestuoso[188].

También la forma de los nombres-adjetivos cambia con 53
frecuencia: tan pronto pone el positivo en lugar del comparativo, como «..........»[189], tan pronto el comparativo en lugar del positivo, como *«si es que quieres irte más sano y salvo (saōteros)»*[190], tan pronto igualmente el superlativo en lugar del positivo, como *«el más justo (dikaiótatos) de los centauros»*[191]. Tal es el cambio en los nombres-adjetivos. En los verbos se da cambio, por una parte, de modos, como cuando utiliza el infinitivo en lu-

186 *Od.* XII 73.

187 *Il.* VII 306-307.

188 *Il.* III 211.

189 Laguna. No se conserva el ejemplo. Para este apartado cf. HERODIANO, *Sobre las figuras* III 85, 17 SPENGEL, y QUINTILIANO, IX 3, 19.

190 *Il.* I 32.

191 *Il.* XI 832.

gar del imperativo, por ejemplo, *«cobra ánimo ahora, Diomedes, y a combatir (máchesthai) a los troyanos»* [192], en lugar de «combate *(máchou)*», o el indicativo en lugar del optativo, por ejemplo, *«a la muchedumbre incapaz seré de enumerarla ni nombrarla (mythḗsomai oud' onomḗnō̃)»* [193] en lugar de «incapaz sería de enumerarla y nombrarla *(mythēsaímēn kaì onomḗnaimi)*», y, a la inversa, optativo en lugar de indicativo, por ejemplo, *«allí, pues, habría perecido (apóloito) Ares»* [194] en lugar de *apṓleto.*

54 Por otra parte hay cambios de tiempos, como cuando pone el presente en lugar del futuro, como en el siguiente verso:

No la soltaré, antes la vejez le sobreviene (épeisin) [195]

en lugar de «sobrevendrá *(epeleúsetai)*», o en lugar de pasado:

Donde estaban los lavaderos perennes, un caudal de agua
hermosa mana (hypekproréei) [196]

en lugar de «manaba *(érree)*». También el futuro en lugar del presente:

Unos donde se va a hundir (dysoménou) Hiperión y otros donde se
[levanta [197]

o en lugar de pasado:

Mucho temo que todo lo que diga (eípēi) la diosa sea verdad [198]

---

[192] *Il.* V 124.
[193] *Il.* II 488. Traducimos según la visión del autor.
[194] *Il.* V 388.
[195] *Il.* I 29.
[196] *Od.* VI 86-87.
[197] *Od.* I 24.
[198] *Od.* V 300. Pseudo Plutarco *eípei* por *eîpen.*

en lugar de «dijo *(eîpe)*».

También se dan cambios de voces en él con frecuencia, 55
y utiliza, en lugar de activa, pasiva o media, por ejemplo, *«sacaba (hélketo) de la vaina la gran espada»*[199] en lugar de *heîlke,* y *«mirando (kathorṓmenos) la tierra»*[200] en lugar de *horôn,* y, a la inversa, activa en lugar de pasiva, *«donaré (dōrḗsō) un trípode de áureas asas»*[201] en lugar de *dōrḗsomai.*

Se puede ver incluso cómo en ocasiones cambia los 56
números y utiliza el plural en lugar del singular, como ocurre con frecuencia en el habla cotidiana, cuando alguien, al hablar de sí mismo, refiere la elocución a una pluralidad, como en el siguiente verso:

Diosa, hija de Zeus, también a nosotros (hêmîn) cuéntanos algún pa-
[saje de estos sucesos[202]

en lugar de «a mí *(emoí)*».

Se da también en él cambio de personas. Una forma 57
es la siguiente:

Todos, en efecto, cuantos dioses hay en el Olimpo,
te obedecen (epipeíthontai) y te estamos sometidos (dedmḗmestha)
[uno a uno[203]

pues al ser muchos los dioses, entre los que se encuentra la persona hablante, resultan apropiadas ambas formas, *«obedecen (peíthontai)»* y *«estamos sometidos (dedmḗmestha)».* Otra forma distinta se da cuando, desentendiéndose de la persona en cuestión, cambia de una a otra, fenó-

---

[199] *Il.* I 194.

[200] *Il.* XIII 4.

[201] *Incertae sedis fragmenta* 13, pág. 74 Kinkel.

[202] *Od.* I 10.

[203] *Il.* V 877-878.

meno que propiamente se denomina Apóstrofe, y por lo patético excita y atrae al oyente, como por ejemplo, el siguiente pasaje:

Y Héctor exhortaba a los troyanos diciendo a voz en grito
que se arrojaran a las naves y se dejaran de sangrientos despojos.
Y al que yo vea lejos de las naves en otra parte [204]

pues pasa de lo narrativo a lo mimético. En la narración misma incluso con frecuencia utiliza el apóstrofe:

Alrededor de ti, hijo de Peleo, insaciables de batallas los aqueos [205]

pero incluso en pasajes miméticos utiliza también el cambio de personas, como en el siguiente pasaje:

¡Ay!, en verdad habláis como niños
chiquititos, a los que no les interesa los trabajos guerreros [206]
Atrida, tú, como antes, con firme decisión
manda a los argivos en los duros combates [207].

Otro tipo de apóstrofe es el siguiente:

En cuanto al Tidida, no habrías podido reconocer con quiénes esta-
[ba [208]

pues debería ser «nadie habría podido reconocer», y a su vez:

Un olor delicioso desde la crátera se esparcía,
admirable, en ese momento no era agradable alejarse de allí [209].

---

204 *Il.* XV 346-348. Pseudo Plutarco *hetérōse* en lugar de *hetérōthi.*

205 *Il.* XX 2.

206 *Il.* II 337-338.

207 *Il.* II 344-345.

208 *Il.* V 85. El juego se establece entre *ouk àn gnoíēs* y *ouk àn tis gnoíē.*

209 *Od.* IX 210-211.

También utiliza participios en lugar de verbos, como en: 58

Que en un jardín
combándose al peso (brithoméne) del fruto[210]

en lugar de «se comba al peso *(bríthetai)*», y

Hacia allí remaron, pues ya lo conocían de antes (prìn eidótes)[211]

en lugar de *prìn eidénai.*

Incluso los artículos cambia con frecuencia, cuando 59
utiliza el antepuesto en lugar del pospuesto[212], por ejemplo:

los (toùs) había concebido en abrazo con el viento Céfiro la harpía [Podarga[213]

y a la inversa:

Coraza, pues las armas que (hò) tenía las perdió su fiel amigo[214].

Asimismo acostumbra a cambiar las preposiciones, 60
«*ayer marchó a un banquete (metà daîta)*»[215] en lugar de *epì daîta,* y «*suscitó en el ejército (anà stratón) una peste maligna*»[216].

De forma similar incluso pone un caso no apropiado 61
a la preposición, como en el siguiente verso:

---

210 *Il.* VIII 306-307.

211 *Od.* XIII 113.

212 Artículo y relativo. *Arthron* en los gramáticos antiguos incluye ambos conceptos.

213 *Il.* XVI 150.

214 *Il.* XVIII 460.

215 *Il.* I 424. Pseudo Plutarco *metá* en lugar de *katá.*

216 *Il.* I 10.

Si esta noche (dià nýkta) proyecta un ataque[217]

en lugar de *dià nyktós.*

62 En ocasiones suprime las preposiciones, por ejemplo, *«por ella (tês) afligido él permanecía inactivo»*[218] en lugar de *perì hês,* y *«esperando que le dijera (eípoi) algo»*[219] en lugar de *proseípoi.* Otras preposiciones, de forma similar, unas las cambia y otras las suprime.

63 Incluso cambia algunos adverbios usando indistintamente los de lugar a donde, los de lugar en donde y los de lugar de donde, por ejemplo, *«al otro lado (hetérōse) se sentaron»*[220] en lugar de *hetérōthi,* y *«Ayax llegó cerca (eggýthen)»*[221] en lugar de *eggýs.*

64 También se da en él cambio de conjunciones, por ejemplo:

Pero nunca se unió a ella en el lecho, para evitar la cólera de su [mujer (chólon d' aléeine gynaikós)[222]

en lugar de *chólon gàr aléeine gynaikós.* Estas son figuras estilísticas que utilizan muy diversos autores, no sólo poetas sino también prosistas.

65 Se dan también en él numerosas figuras de pensamiento, entre las que se encuentra la Proanafónesis, que se da cuando alguien en mitad de una narración anticipa lo que tiene su orden correspondiente después, como en el siguiente verso:

---

217 *Il.* X 101.

218 *Il.* II 694.

219 *Od.* XXIII 91.

220 *Il.* XX 151.

221 *Il.* VII 219.

222 *Od.* I 433.

Pero en realidad iba a probar el primero el dardo[223]

y la Epifónesis, por ejemplo:

Cuando ya está hecho incluso un niño lo conoce[224].

Se da en él la Prosopopeya de forma abundante y variopinta. En efecto, por una parte introduce abundantes y diversos personajes hablando, a los que incluso dota de caracteres de todas clases, y por otra en ocasiones incluso imagina personajes no vivos, como cuando dice: 66

¡Cuánto gemiría el anciano jinete Peleo![225].

Se da también la Diatiposis, descripción detallada de algo pasado, presente o futuro, con el fin de hacer más patente lo que se está diciendo, como en el siguiente pasaje: 67

Matan a los varones, el fuego reduce a cenizas la ciudad,
extraños se llevan cautivos a los niños y a las mujeres de profundas [cinturas[226]

o bien con el fin de provocar la compasión:

Infortunado, a quien el padre Crónida en el umbral de la vejez
con terrible mal hará perecer tras presenciar numerosas desventuras,
mis hijos muertos, arrastradas mis hijas,
los tálamos devastados, y los niños pequeños
arrojados por el suelo en terrible combate[227].

---

223 *Od.* XXI 98. Se anticipa la muerte de Antínoo.

224 *Il.* XVII 32.

225 *Il.* VII 125.

226 *Il.* IX 593-594.

227 *Il.* XXII 60-64. En el verso 61 Pseudo Plutarco *noúsoi* en lugar de *aísei.*

68 Se da también la Ironía, expresión que, a través de su opuesto dicho con una cierta hipocresía, manifiesta lo opuesto de lo que se dice, como es lo de Aquiles:

Elija él otro aqueo
que le convega y más rey sea[228]

pues hace ver que no hallaría otro más regio. Esta figura se da también cuando alguien habla de sí mismo humildemente, con el fin de dar lugar a la opinión contraria. Otra variante se da cuando alguien finge ensalzar a una persona cuando en realidad se la está reprobando. Tal es lo que en Homero aparece en boca de Telémaco:

Antínoo, en verdad te cuidas de mí como un padre de su hijo[229]

pues se le está diciendo a esa persona enemiga que «velas por mí como un padre por su hijo». Y a su vez, cuando alguien mofándose exalta a una persona extraña, como los pretendientes:

Seguro que Telémaco nos maquina la muerte,
traerá a alguien que le defienda desde la arenosa Pilos,
o incluso de Esparta, pues tanto lo desea[230].

69 Una forma de ironía es también el Sarcasmo, cuando alguien mediante lo opuesto injuria a una persona con fingida sonrisa, como Aquiles:

---

228 *Il.* IX 391-392.

229 *Od.* XVII 397.

230 *Od.* II 325-327. En el verso 326 Pseudo Plutarco presenta *ek Pýlou* en cuarto pie en lugar de en segundo, y en el verso 327 en lugar de *ê hó ge* Pseudo Plutarco presenta *ê ny kaì.*

Sigue en poder de ellos, a mí sólo de los aqueos
me la arrebató, posee mi dulce compañera de lecho, ¡que durmiendo
[con ella
goce![231].

Casi similar a estas últimas es la Alegoría, que muestra una cosa a través de otra, como es lo siguiente: 70

Ahora toda la noche, Melantio, velarás
en blanda cama acostado, como te mereces[232]

pues dice que esa persona, que está atada y suspendida, va a dormir en «*blando*» lecho.

Utiliza también a menudo la Hipérbole, que mediante la exageración de la realidad deja ver una gran vehemencia, por ejemplo: 71

Más blancos que la nieve y tan veloces como el viento[233].

Por haber utilizado Homero tales tropos y figuras y ser maestro de los autores posteriores, con razón preferentemente goza de gloria por ello.

Puesto que hay varias clases de estilos, llamados *plásmata,* de los que uno recibe el nombre de elevado, otro de llano y otro de medio, veamos si todos se hallan en Homero, estilos de los que sólo uno cultivaron los poetas o prosistas posteriores, de los que son modelos Tucídides del elevado, Lisias del llano y Demóstenes del medio. El estilo elevado es el que se centra fundamentalmente en la disposición artística de la elocución y pensamiento, por ejemplo: 72

---

231 *Il.* IX 335-337.
232 *Od.* XXII 195-196.
233 *Il.* X 437.

Cuando hubo hablado así, amontonó las nubes y agitó el mar
sosteniendo el tridente entre sus manos, e hizo levantarse grandes [tempestades
de vientos de todas clases, y con nubes ocultó
a la vez la tierra y el mar. Y la noche surgió del cielo[234].

El llano es el de asunto poco importante y pulido en su dicción, por ejemplo el siguiente pasaje:

Cuando hubo hablado así, tendió los brazos a su hijo el ilustre Héc- [tor
mas el niño en el seno de la nodriza de bella cintura
se recostó gritando, asustado a la vista de su padre;
espantábale el bronce y el penacho de crines de caballo[235].

Y medio el que está entre uno y otro, más llano que el elevado pero más elevado que el llano, por ejemplo:

Entonces se despojó de sus andrajos el muy astuto Ulises,
saltó al gran umbral con el arco y el carcaj
repleto de flechas, derramó los veloces dardos
ante sus pies, y dijo a los pretendientes[236].

73 Que el estilo florido de elocución es abundante en el poeta, con una belleza y gracia como para encantar y deleitar, como una flor, sobre ello ¿qué más cabe decir?, pues su poesía está llena de tal forma artística. La forma de la elocución tiene tal variedad en Homero como hemos expuesto, poniendo unos pocos ejemplos, a partir de los cuales es posible incluso aprehender los demás.

74 Puesto que el ámbito del discurso humano se divide en histórico, teorético y político, veamos si también sus orígenes están en él. El histórico es el que contiene la na-

---

[234] *Od.* V 291-294.
[235] *Il.* VI 466-469.
[236] *Od.* XXII 1-4.

rración de hechos acaecidos. La materia de toda narración son personaje, causa, lugar, tiempo, instrumento, acción, patetismo y modo. Ninguna narración histórica comprende nada fuera de ello. Así se da en el poeta cuando narra muchas cosas pasadas o presentes, y a veces incluso se pueden encontrar descripciones de todos ellos.

De personaje, como el siguiente: 75

Había entre los troyanos cierto Dares, opulento, irreprochable,
sacerdote de Hefesto, que tenía dos hijos,
Fegeo e Ideo, diestros en toda clase de combates[237]

y pasajes en que describe el aspecto físico de algunos, como en el caso de Tersites:

Bizco, cojo de un pie, sus hombros
encorvados, sobre su pecho recogidos; arriba
la cabeza puntiaguda cubierta de rala cabellera[238]

y otros muchos en los que describe frecuentemente la estirpe, aspecto, manera de ser, acción o fortuna del personaje, como en estos versos:

A Dárdano primeramente engendró Zeus amontonador de nubes[239]

y lo que sigue.

Descripción de lugar se da en él, como cuando habla 76 de la isla vecina al territorio de los Cíclopes, en unos versos en los que describe el aspecto físico del lugar, tamaño, características, contenido y aledaños, y cuando habla del entorno de la cueva de Calipso:

---

237 *Il.* V 9-11.
238 *Il.* II 217-219.
239 *Il.* XX 215.

En torno a la cueva había nacido un bosque florido,
de alisos, chopos negros y olorosos cipreses[240]

y lo que sigue, y otros innumerables del mismo estilo.

77 Descripción de tiempo, por ejemplo:

Nueve años del gran Zeus han transcurrido ya[241]

y

Ayer, anteayer, cuando en Aúlide las naves de los aqueos
se reunieron, que habían de traer males a Príamo y a los troyanos[242].

78 Descripción de causa en versos en los que nos hace ver por qué sucede algo o ha sucedido, como es lo que dice al comienzo de la *Ilíada:*

¿Cuál de los dioses promovió entre ellos la contienda para que pelearan?
El hijo de Leto y Zeus, pues irritado con el rey
suscitó en el ejército una peste maligna, y
los hombres perecían
por haber ultrajado al sacerdote Crises
el Atrida[243]

y lo que sigue, pues en ellos expone las causas, de la desavenencia entre Aquiles y Agamenón: la peste; de la peste, la cólera de Apolo, y de la cólera, el ultraje al sacerdote del dios.

---

240 *Od.* V 63-64.

241 *Il.* II 134.

242 *Il.* II 303-304.

243 *Il.* I 8-12.

Descripción de instrumento, como la descripción del 79
escudo que Hefesto fabricó para Aquiles[244]; otra concisa es la relativa a la lanza de Héctor:

Entonces compareció Héctor, caro a Zeus, en su mano
tenía su lanza de once codos, cuya reluciente
broncínea punta estaba rodeada por un áureo anillo[245].

Descripciones de hechos podrían ser, entre otras, espe- 80
cialmente la siguiente:

Cuando ambos bandos llegaron a encontrarse en su ataque en un [punto
se entrechocaron sus escudos, las lanzas y el ardor de los guerreros
de broncíneas corazas, los escudos abombados
se juntaron unos con otros, y un gran tumulto se levanta[246].

Descripción de lo patético es aquella en la que se pone 81
de manifiesto la consecuencia proveniente de una causa o acción, como cuando habla de los que están dominados por la ira, el terror o el dolor, o de los que están heridos, sufren la muerte o padecen algo similar. Por ejemplo, la proveniente de una causa:

Afligido, sus negras entrañas de cólera
llenas y sus ojos semejantes al relumbrante fuego[247]

y la proveniente de una acción:

De sangre se empaparon sus cabellos, semejantes a los de las Gracias,
y sus rizos, que sujetos estaban con anillos de oro y plata[248].

244 *Il.* XVIII 478-617.

245 *Il.* VIII 493-495. En el verso 493, comienzos, Pseudo Plutarco *énth' Héktōr eisêlthe* en lugar de *tón rh'Héktōr agóreue.*

246 *Il.* IV 446-449, VIII 60-63.

247 *Il.* I 103-104.

248 *Il.* XVII 51-52.

82 El modo es generador de acción, patetismo o estado, según el cual algo es agente o paciente de una manera determinada o es como es. Homero se atiene a este tipo de descripción en toda su poesía. Un ejemplo sería el siguiente:

Pero Ulises acertándole en la garganta, le clavó la flecha;
se desplomó hacia atrás, la copa se le cayó de la mano
al ser alcanzado y al punto de su nariz brotó un chorro espeso
de sangre humana[249]

y lo que sigue.

83 Lo normal en él son descripciones con una elocución amplia y composición acorde con el tema, pero en ocasiones es enérgico, como en la siguiente:

Yace Patroclo en el suelo, y combaten en torno al cadáver
desnudo, pues la armadura la tiene Héctor de tremolante casco[250].

Esta forma es con frecuencia útil, pues la rapidez elocutiva pone en mayor tensión al hablante y al oyente, y con mayor facilidad alcanza su objetivo.

84 Tan pronto describe de forma sencilla, tan pronto con imagen, comparación o símil. Por medio de imagen, como cuando dice:

Salió del dormitorio la prudente Penélope,
semejante a Ártemis o a la dorada Afrodita[251]

por medio de comparación, por ejemplo:

Él, como un carnero, revista las filas de sus tropas[252]

---

249 *Od.* XXII 15-19.

250 *Il.* XVIII 20-21.

251 *Od.* XVII 36-37, XIX 53-54.

252 *Il.* III 196.

por medio de símil, cuando se comparan dos cosas semejantes con correlación entre ambos miembros de frases. Se dan en él varias clases de símiles. En efecto, continuamente y de maneras diversas compara las acciones y cualidades de los diversos seres vivos con las acciones y estados de los hombres.

En ocasiones establece la comparación a partir de los 85
seres más pequeños, atendiendo no al tamaño del cuerpo sino a la naturaleza de cada ser. Así se explica la comparación de la osadía con la mosca, «*y la audacia de la mosca le infundió en su pecho*»[253], y de una gran concentración con el mismo animal, «*como grupos copiosos de moscas apiñadas*»[254]. Y la reunión y la multitud ingente en buen orden con las abejas, «*como salen enjambres de abejas apiñadas*»[255]. Del mismo modo la ira y la persecución las evidencia diciendo «*como avispas a la vera del camino*»[256], añadiendo además «*que unos niños, siguiendo su costumbre, molestan*»[257], con el fin de acrecentar su irascibilidad natural mediante la provocación infantil. Sobre la capacidad oratoria dice «*buenos, semejantes a cigarras*»[258], pues es un animal muy locuaz que además nunca para.

Las voces confusas de los que avanzan en desorden las 86
comparó así «*como el graznido de las grullas resuena en el cielo*»[259], mientras que la multitud en orden la compara con las aves que se posan, «*con estrépito se posan*»[260].

---

253 *Il.* XVII 570. Pseudo Plutarco *éthēken* en lugar de *enêken*.

254 *Il.* II 469.

255 *Il.* II 87.

256 *Il.* XVI 259-260.

257 *Il.* XVI 260.

258 *Il.* III 151.

259 *Il.* III 3.

260 *Il.* II 463.

La precisión en la vista y en la acción tan pronto las compara con un halcón *«veloz, matador de palomas, la más veloz de las aves»*[261], tan pronto con un águila *«a la que ni aun estando en las alturas le pasa desapercibida una liebre de pies ligeros»*[262], pues indica la vista penetrante en tanto que ve desde lejos, y la rapidez en tanto que captura al animal más veloz. Y al que es presa de estupor ante la presencia del enemigo lo compara con la visión de una serpiente, sin vacilar en ejemplificar con reptiles, *«como cuando alguien al ver una serpiente, dando un salto atrás, se aleja»*[263]. De los demás animales la cobardía la toma de la liebre y de los cervatos indistintamente, *«¿pero por qué permanecéis así inmóviles, atónitos, como cervatillos?»*[264]. De los perros ya su bravura, *«como cuando dos perros de afilados dientes de caza»*[265], ya el amor a sus cachorros, *«como la perra que camina alrededor de sus tiernos cachorros»*[266], ya el celo en su custodia, *«como los perros vigilan en torno a las ovejas en el aprisco»*[267].

87 A la presa, hecha con furia y a la vez con audacia, la compara con los lobos, *«como los lobos acometen a corderos o cabritos»*[268]. La bravura y el no volver la espalda los muestra por medio de jabalíes, leopardos y leones, asignando a cada animal su cualidad específica natural; de los jabalíes toma la irresistible acometida que tienen para la lucha, *«Idomeneo en las primeras filas se-*

261 *Il.* XV 238.

262 *Il.* XVII 676.

263 *Il.* III 33.

264 *Il.* IV 243.

265 *Il.* X 360. Pseudo Plutarco *hoi t'epì* en lugar de *eidóte*.

266 *Od.* XX 14.

267 *Il.* X 183.

268 *Il.* XVI 352.

mejante a un jabalí por su bravura»[269], y de los leopardos su pertinaz audacia, *«sino que incluso, aun atravesado por la lanza, no ceja»*[270], y de los leones su parsimonia y luego su casta, *«con la cola se fustiga a ambos lados ancas y costados»*[271], y a su vez compara la carrera de un hombre noble con un corcel saciado de grano, *«como cuando un corcel largo tiempo inmóvil, harto de cebada en el establo»*[272], por el contrario, la lentitud en la marcha, pero insuperable en firmeza, la muestra así *«como cuando un asno pasando junto a un campo fuerza a los niños»*[273]. El porte regio y superior lo plasmó con las siguientes palabras *«como en la manada de bueyes descuella altivamente sobre todos»*[274].

No omitió siquiera las semejanzas con los animales 88
marinos, del pulpo toma su constancia y la dificultad para arrancarlo de las rocas, *«como cuando al sacar un pulpo de su escondrijo»*[275], y del delfín su liderazgo y primacía sobre los demás peces, *«como ante un descomunal delfín los otros peces»*[276].

Con frecuencia compara unas acciones humanas con 89
otras similares, como en el siguiente verso, *«ellos, como segadores en sentido opuesto»*[277], mostrando el enfrentamiento y firmeza de los guerreros. En cambio al que llora indignamente lo afrenta con una diáfana comparación:

---

269 *Il.* IV 253. Pseudo Plutarco *d'ara* en lugar de *mèn.*
270 *Il.* XXI 577.
271 *Il.* XX 170-171.
272 *Il.* VI 506.
273 *Il.* XI 558.
274 *Il.* II 480.
275 *Od.* V 432.
276 *Il.* XXI 22.
277 *Il.* XI 67.

¿Por qué lloras, Patroclo, como una niña pequeña? [278].

90 Se atrevió incluso a comparar las acciones humanas con los elementos, como en el siguiente pasaje:

Así dijo. Y los argivos prorrumpieron en un gran clamor, como cuan-
[do el oleaje,
movido por el Noto, sobre el alto acantilado se estrella
en un rocoso cabo, al que nunca abandonan las olas
de variados vientos, ora de un lado, ora de otro soplen [279].

En estos versos resulta evidente que hace uso de hipérbole y de amplificación. Pues no se contentó con comparar el griterío con el fragor del oleaje, sino con el que rompe «*sobre el alto acantilado*» [280], donde el oleaje, al elevarse, produce un mayor fragor. Y no un oleaje sin más, sino el movido por el Noto, que especialmente mueve las aguas marinas, y contra un rocoso cabo, que se mete en el mar y está bañado por él en derredor, con un oleaje incesante, sea cual sea la parte por donde irrumpan los vientos que soplen. Tal es la maestría en el terreno descriptivo en el poeta, y estos pocos ejemplos pueden ser indicativos de los demás.

91 Examinemos también las restantes formas de discursos si se dan en Homero en el sentido de que fue el primero tanto en concebirlos como en cultivarlos claramente. De forma similar, a través de unos pocos ejemplos, se pueden captar los demás.

92 El discurso teorético es el concerniente a la contemplación o especulación, que es conocimiento de la verdad adquirido con método sistemático. Por él se puede conocer

---

278 *Il.* XVI 7.

279 *Il.* II 394-397.

280 *Il.* II 395.

la naturaleza de los seres, de las cosas divinas y humanas, discernir las virtudes y vicios en el plano ético, y llegar a saber con qué método lógico conviene indagar la verdad. De ello han tratado los que se han ocupado de la filosofía, cuyas partes son la física, ética y dialéctica. Si llegamos a percibir que en todos estos campos los principios y semillas los ha proporcionado Homero, ¿cómo no sería en especial digno de admiración? Y si expone sus pensamientos por medio de enigmas o mitos, no nos debe extrañar. La causa de ello es poética y además el hábito de los antiguos, con la intención de que los amantes del saber con un cierto gusto artístico, cautivas sus almas, con mayor facilidad busquen y descubran la verdad, y en cambio los ignorantes no menosprecien aquello que no pueden entender. Pues el sentido subyacente es seductor, mientras que lo que se expresa abiertamente resulta vulgar.

Comencemos, pues, por el principio y generación del 93
Todo, que Tales de Mileto relaciona con el agua[281], y veamos si fue Homero el primero que lo concibió cuando dijo:

Océano, que es el origen de todos los seres[282].

Y, tras él, Jenófanes de Colofón, que invocó como primeros principios el agua y la tierra[283], parece que extrajo esta idea de las siguientes palabras homéricas:

---

[281] 11 A 12 (= I 76, 34 - 77, 12 DIELS-KRANZ); 11 A 13 (= I 77, 13 - 77, 26 DIELS-KRANZ). Para toda esta sección «teorética» y, prácticamente, hasta el final de la obra resulta esencial consultar la obra FÉLIX BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956.

[282] *Il.* XIV 246.

[283] 21 B 29 (= I 136, 1-2 DIELS-KRANZ), 21 B 33 (= I 136, 16-17 DIELS-KRANZ).

Pero vosotros todos ojalá os volviérais agua y tierra[284]

pues significa la disolución en los elementos generadores del Todo. Pero la opinión más veraz establece cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra[285]. E incluso éstos evidentemente Homero los conoció, pues menciona en numerosos pasajes cada uno de ellos.

94 Conoció también qué orden tenían. Efectivamente, veremos que la tierra es el más bajo de todos, pues al ser esférico el universo, el cielo, que abarca todo, con razón se diría que ocupa el lugar superior, mientras que la tierra, que está en medio por todos lados, está por debajo de lo que le rodea. Ello precisamente el poeta lo pone de manifiesto sobre todo en esos versos en los que dice que, si Zeus suspendiera del Olimpo una cadena, arrastraría a la tierra y al mar, de forma que todo estaría en el aire:

En cambio si yo me propusiera arrastraros,
arrastraría a la vez a la tierra y al mar.
Luego la cadena a un pico del Olimpo
ataría, y todo quedaría a merced de los aires[286].

95 Estando el aire sobre la tierra, afirma que el éter está más alto así:

Encaramándose a un abeto altísimo, que, en la cima
del Ida nacido, llegaba a través del aire al éter[287].

---

284 *Il.* VII 99.

285 EMPÉDOCLES, cf. 31 A 28 (= I 287, 34 - 288, 7 DIELS-KRANZ), 31 A 30 (= I 288, 21-34 DIELS-KRANZ), 31 A 33 (= I 289, 14-37 DIELS-KRANZ), 31 B 6 (= I 311, 15 DIELS-KRANZ).

286 *Il.* VIII 23-26. Cf. P. LEVÊQUE, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'Allégorie Grecque,* París, 1959.

287 *Il.* XIV 287-288. En 288 Pseudo Plutarco *akrotatei* en lugar de *makrotáte.*

y el cielo más alto que el éter:

Así ellos combatían, y el férreo estrépito
al broncíneo cielo llegaba a través del éter estéril[288]

y además en este verso:

Muy de mañana subió al gran cielo y al Olimpo[289]

pues a la parte más pura del aire, que es la más elevada y más distante de la tierra y sus exhalaciones, la llamó Olimpo, esto es, «todo espléndido»[290].

Y en esos versos en los que el poeta dice que cohabi- 96
taba con Zeus Hera, que era su hermana, da la impresión de que está hablando alegóricamente, pues por Hera se entiende el aire, que es sustancia húmeda, razón por la que incluso dice:

Hera un aire
denso extendía delante[291]

y Zeus el éter, esto es, la sustancia ígnea y cálida:

Zeus recibió por suerte el ancho cielo en el éter y en las nubes[292].

Dan la impresión de que son hermanos por su vinculación y similitud en algunos aspectos, pues ambos son ligeros y móviles; cohabitantes y cónyuges, porque por sus uniones se genera todo. Por esta razón su unión se produce en el Ida y la tierra produce para ellos hierbas y flores.

---

288 *Il.* XVII 424-425.
289 *Il.* I 497.
290 *hólon lamprón.*
291 *Il.* XXI 6-7.
292 *Il.* XV 192.

97 La misma explicación tienen aquellos versos en los que Zeus dice que colgó a Hera y puso en sus pies dos yunques, esto es, la tierra y el mar[293]. Pero la exposición más completa sobre los elementos está en aquellos versos en los que Posidón le dice:

Tres somos los hermanos hijos de Crono, a los que parió Rea,
Zeus, yo y el tercero Hades que reina sobre los muertos[294]

y

El mundo ha sido repartido en tres lotes, y cada uno participó del
[mismo honor[295]

y que en el reparto del Todo Zeus obtuvo en suerte el fuego, Posidón el agua, y Hades el aire, pues le llama *«aire oscuro»*[296], pues no tiene luz propia, sino que es iluminado por el sol, la luna y demás astros.

98 La tierra se dejó como parte cuarta y común a todos, pues los otros tres elementos se mueven de continuo, mientras que la tierra sola permanece inmóvil, a la que se añadió el Olimpo, pues, si es un monte, es como una parte de la tierra, pero si es la parte más espléndida y pura del cielo, entonces se trataría del quinto elemento, interpretación que supusieron algunos ilustres filósofos[297]. De suer-

[293] *Il.* XV 14-33.

[294] *Il.* XV 187-188.

[295] *Il.* XV 189.

[296] *Il.* XV 191. Interpretación sesgada por parte del alegorista de la expresión *dsóphon ēeróenta* con la intención de contar con el cuarto elemento que le faltaba, el aire.

[297] El éter. La mención más precisa y temprana del quinto elemento la hallamos en *Epinomis* 981 c y en *Sobre el cielo* de ARISTÓTELES, capítulos segundo y tercero del libro I. Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega,* Madrid, 1984 (= 1962), I, págs. 259-260.

te que convenientemente supuso que eran comunes, la tierra la más baja por su peso y el Olimpo el más alto por su ligereza, pues los elementos intermedios están situados arriba uno y abajo otro.

Estando constituida la naturaleza de los elementos por 99
contrarios, sequedad y humedad, caliente y frío, y produciendo el Todo por analogía y mezcla de unos con otros, aceptando cambios parciales pero sin admitir la disolución del Todo, Empédocles dijo que el universo está constituido así:

Unas veces confluyendo todo en el Uno por causa de la amistad
y otras, en cambio, conducido cada uno por separado por el rencor [del odio[298]

pues llama amistad a la concordancia y unidad de los elementos, y odio a la oposición.

Previamente, Homero expresó la amistad y el odio 100
enigmaticamente en esos versos en los que Hera dice:

Voy a los confines de la fértil tierra para ver
a Océano, padre de los dioses, y a la madre Tetis.
Voy a visitarlos y pondré fin a sus interminables rencillas[299].

Un fondo semejante expresa enigmáticamente el mito 101
de Afrodita y Ares, ella significando lo que en Empédocles la amistad, y él lo que en Empédocles el odio. Razón por la que tan pronto están mutuamente unidos como separados; los acusa Helios, los aprisiona Hefesto y los libera Posidón[300]. En este pasaje resulta evidente que lo cálido y su opuesto, lo frío y húmedo, tan pronto reúnen todo como lo separan.

298 31 B 17 (= I 316, 1-2 DIELS-KRANZ).
299 *Il.* XIV 200-201, 205.
300 *Od.* VIII 266-366.

102 Congruente con ello es lo que se dice en los demás poetas[301] en el sentido de que de la unión de Ares y Afrodita nació Harmonía, a partir de los contrarios, de lo pesado y agudo, por mezcla mutua de manera conveniente. Cómo se oponen entre sí los que participan de naturaleza contraria, parece que el poeta lo expresó enigmáticamente también en el combate de los dioses, en el que representó a unos auxiliando a los griegos y a otros a los troyanos[302], mostrando alegóricamente los poderes individuales. Opuso Febo a Posidón, lo cálido y seco frente a lo húmedo y frío; Atenea a Ares, lo racional frente a lo irracional, esto es, lo bueno frente a lo malo; Hera a Ártemis, el aire a la luna, en razón de que uno es estacionario y la otra muy móvil; Hermes a Leto, en tanto que el *lógos*[303] continuamente indaga y recuerda, mientras que el olvido[304] es su contrario; Hefesto al río, por la misma razón que el sol al mar. Pero representa al primer dios como espectador del combate y gozoso por ello.

103 Por lo expuesto anteriormente además Homero deja entrever evidentemente lo siguiente, que el universo es uno y limitado. Pues si no tuviera límite, no se hubiera dividido en número limitado. Con el término[305] indica el universo, ya que también en otros muchos casos utiliza en vez del singular el plural. Más claramente manifiesta lo mismo cuando dice *«confines de la tierra»*[306], y, a su vez,

---

301 Hesíodo, *Teogonía*, 937, 975.

302 *Il.* XX 31-74. Pasaje ya alegorizado por el fundador de la tendencia alegórica mítica, Teágenes de Regio (8, 2 = I 51, 26 - 52, 14 Diels-Kranz).

303 F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, págs. 289-296.

304 *Lēthe.*

305 *Pánta*, cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, pág. 222.

306 *Il.* XIV 200, 301.

en esos versos en que dice *«aunque se vaya a los confines de la tierra y del mar»* [307] y en el siguiente *«en la más alta cima del Olimpo de muchas cumbres»* [308], pues donde está el punto más alto allí está también el límite.

No es un misterio lo que opina también sobre el sol, 104
que, al tener poder de movimiento circular, tanto aparece sobre la tierra, como desaparece bajo la tierra, y ello lo evidencia cuando dice:

Amigos, no sabemos dónde cae el poniente ni dónde el oriente,
ni dónde el sol que ilumina a los mortales marcha bajo tierra,
ni por dónde sale [309]

y claramente deja ver que, al marchar siempre por encima de nosotros y por esta razón ser llamado por el poeta Hiperión [310], hace su salida a partir del agua que rodea la tierra, esto es, del Océano, y se pone en el mismo. Su salida en estos versos:

Helios se levantó, abandonando el hermosísimo estanque marino
en dirección al broncíneo cielo, para alumbrar a los inmortales [311]

y su ocaso:

Se hundió en el Océano la brillante luz del sol
trayendo la negra noche sobre la nutricia tierra [312].

---

307 *Il.* VIII 478-479. Pseudo Plutarco *híketai* en lugar de *híkeai.*

308 *Il.* I 499.

309 *Od.* X 190-192. Ligeras variaciones: Pseudo Plutarco *gàr t'idmen* en lugar de *gàr ídmen* en el verso 190, y en 192 Pseudo Plutarco *aneîtai* por *anneîtai.*

310 *Il.* XIX 398; *Od.* I 8, 24; *Od.* XII 133, 263, 346, 374.

311 *Od.* III 1-2. En el verso 2 Pseudo Plutarco *phaeínēi* en lugar de *phaeínoi.*

312 *Il.* VIII 485-486.

105 Expone también su aspecto:

Y era brillante como el sol[313]

y su magnitud:

Cuando el sol resplandeciente se elevó por cima de la tierra[314]

y más aún en el siguiente:

Siempre que el sol va por el centro del cielo[315]

y su poder:

Helios, el que todo lo ve y todo lo oye[316]

y que es animado y se mueve a su propio arbitrio en esos versos en los que amenaza:

Me hundiré en el Hades y brillaré para los muertos[317]

y además Zeus le exhorta:

Helios, sigue brillando tú entre los inmortales
y los mortales hombres sobre la tierra nutricia[318].

De donde resulta evidente que el sol no es fuego, sino otra sustancia más poderosa, cosa que también Aristóteles supuso, dado que el fuego es ascendente, inanimado, intermitente, corruptible, y, en cambio, el sol es de movimiento circular, animado, eterno e incorruptible.

---

313 *Od.* XIX 234.
314 *Il.* XI 735, Pseudo Plutarco *gaîan* por *gaíēs.*
315 *Od.* VI 400, *Il.* VIII 68.
316 *Od.* XI 109; *Il.* III 277.
317 *Od.* XII 383.
318 *Od.* XII 385-386.

Y que Homero no desconoce los demás astros celestes, resulta evidente a partir de las siguientes palabras de las que es autor: 106

Pléyades, Híades y el fuerte Orión[319]

y la Osa[320], que gira siempre en torno al siempre visible Polo Boreal y que por su elevación no toca el horizonte, pues en el mismo tiempo el círculo más pequeño, el de la Osa, y el mayor, el de Orión, giran en torno a la tierra. También Bootes, que se pone tarde[321], pues su ocaso lo hace en un largo período de tiempo, cayendo en una posición tal que desciende recto y se sumerge con cuatro signos del conjunto de seis que se reparten toda la noche. Y si no expuso todas las observaciones relativas a los astros, como Arato y algún otro, no hay que extrañarse, pues no era su propósito[322].

No ignora las causas de los accidentes relacionados con 107
los elementos, por ejemplo, seísmos y eclipses[323]. Puesto que la tierra toda tiene en sí parte de aire, fuego y agua, por los que incluso se halla rodeada, verosímilmente en su seno se forman vapores pneumáticos. Se dice que éstos, cuando se precipitan fuera, mueven el aire, mientras que encerrados se acrecientan e irrumpen fuera con violencia. Se piensa que la causa de la contención del pneuma dentro de la tierra es el mar, que obstruye en ocasiones las salidas al exterior, pero que a veces, al retirarse, produce

319 *Il.* XVIII 486.

320 *Il.* XVIII 487-489.

321 *Od.* V 272.

322 Para toda la parte astronómica cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d' Homère...*, págs. 206-212.

323 Cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère...*, págs. 225-227.

la destrucción de algunas partes de la tierra. Homero, conocedor de ello, atribuye la causa de los seísmos a Posidón, designándole con el término de *«abrazador de la tierra»*[324] y *«sacudidor de la tierra»*[325].

108 Pero, puesto que con los pneumas encerrados en el interior de la tierra se producen ausencias de vientos, tinieblas y oscurecimientos del sol, examinemos si también tuvo conciencia de ello. Representó a Posidón sacudiendo la tierra, tras la salida de Aquiles al combate. Previamente había expuesto cuál era el estado atmosférico el día anterior al combate, en el episodio de Sarpedón:

Zeus cubrió con una funesta noche la reñida contienda[326]

y de nuevo en el de Patroclo:

No hubieras dicho
que aún subsistieran el sol y la luna
pues hallábanse cubiertos por la niebla[327]

y poco después Áyax suplica:

Padre Zeus, libra tú de la niebla a los hijos de los aqueos,
serena el cielo, concede que nuestros ojos vean[328].

Y después del seísmo, fuera ya el pneuma, se producen fuertes vientos, razón por la que Hera dice:

Yo con el Céfiro y el veloz Noto
voy a suscitar desde el mar una gran borrasca[329].

---

324 *Il.* XIII 43, 59, 83, 125, 677; *Il.* XV 222, XX 34, *passim.*
325 *Il.* VII 455, XXI 287, XIII 34, 65, 231, 554, *passim.*
326 *Il.* XVI 567.
327 *Il.* XVII 366-368.
328 *Il.* XVII 645-646.
329 *Il.* XXI 334-335.

A continuación, al día siguiente, Iris convoca a los vientos a la pira de Patroclo:

Y ellos se levantaron
con su soplo silbante impulsando por detrás las nubes[330].

Del mismo modo también el eclipse de sol, que se produce naturalmente cuando la luna, entrando en conjunción verticalmente con él, lo oscurece, evidentemente lo conoció. Pues, habiendo advertido que Ulises llegará

Cuando acabe el mes y entre otro[331]

esto es, en el paso de un mes a otro, cuando la luna entra en conjunción con el sol, coincidiendo con la llegada de Ulises el adivino dice a los pretendientes:

¡Ah, desdichados!, ¿qué mal es éste que padecéis? en noche
están envueltas vuestras cabezas y rostros y vuestras rodillas abajo;
y de fantasmas lleno está el vestíbulo y lleno también el patio
de los que marchan a Erebo bajo la oscuridad. El sol
ha desaparecido del cielo y se ha extendido funesta niebla[332].

Con justeza percibió incluso la naturaleza de los vien- 109
tos, cuyo origen reside en la humedad. En efecto, el cambio del agua es en aire y el viento es aire que fluye. Ello lo pone de manifiesto en muy diversas ocasiones, como la siguiente:

Húmedo soplo de los vientos[333].

---

330 *Il.* XXIII 212-213. En 213 Pseudo Plutarco *pnoiēi hypò ligyrêi … ópisthen* en lugar de *ēchēi thespesíēi… pároithen.*

331 *Od.* XIV 162; *Od.* XIX 307.

332 *Od.* XX 351-352, 355-357.

333 *Od.* V 478.

Estableció cómo es su orden:

Cayeron Euro y Noto, Céfiro de soplo violento
y Bóreas nacido del éter, el que levanta grandes olas[334].

De ellos uno se precipita desde Levante, otro desde Mediodía, otro desde Poniente y otro desde el Norte. El Apeliotes, que es húmedo, cambia a Noto, que es cálido, el Noto, enrarecido, en Céfiro, y el Céfiro, aún más enrarecido, purificado, se convierte en Bóreas. Esta es la razón por la que dice:

Levantó al rápido Bóreas y quebró las olas[335].

Y explicitó sus oposiciones físicamente:

Unas veces Noto la lanzaba a Bóreas para que se la llevase,
y otras Euro la cedía a Céfiro para perseguirla[336].

110 Supo también que el Polo Boreal está arriba sobre la tierra, con referencia a nosotros que habitamos en esta zona, y el Austral, por el contrario, abajo. Esta es la razón por la que sobre el Boreal dice:

Y Bóreas nacido del éter, el que ondula enormemente las olas[337]

y sobre el Austral:

Donde Noto levanta grandes olas hacia el lado izquierdo de la cumbre[338].

---

[334] *Od.* V 295-296.
[335] *Od.* V 385.
[336] *Od.* V 331-332.
[337] *Od.* V 296. Traducimos así por necesidad de contexto.
[338] *Od.* III 295.

Con *«el que ondula»* muestra que el impulso del viento viene de arriba, y con el *«levanta»*, desde abajo hacia arriba.

Y que el origen de las lluvias están en la evaporación 111
de las aguas, lo pone de manifiesto cuando dice:

Dejó caer desde lo alto rocío
sanguinolento desde el éter[339]

y

Sanguinolentas gotas vertió sobre la tierra[340]

pues había dicho previamente:

Cuya sangre negra por la ribera del Escamandro de hermosa corriente esparció el cruel Ares, y sus almas descendieron al Hades[341]

de donde resulta evidente que la humedad exhalada por las aguas terrestres, mezclada con sangre, desde arriba en determinadas condiciones cae. La misma explicación tiene aquello de

En otoño cuando (Zeus) vierte fortísima lluvia[342]

pues en esa época el sol extrayendo desde las profundidades, debido a la sequedad de la tierra, lo húmedo, turbio y terroso, lo hace ascender, y por su peso violentamente irrumpe fuera. Las exhalaciones húmedas dan lugar a las lluvias y las secas a los vientos. Cuando el viento es encerrado en una nube, entonces violentamente rompe la nube, y da lugar a truenos y relámpagos. Pero si el relámpago

---

339 *Il.* XI 53-54.
340 *Il.* XVI 459.
341 *Il.* VII 329-330.
342 *Il.* XVI 385.

se precipita, da lugar al rayo. Por tener conocimiento de ello el poeta dice lo siguiente:

Relampagueó y tronó muy fuertemente[343]

y, por ejemplo,

Zeus comenzó a tronar al mismo tiempo que lanzó sus rayos contra [la nave[344].

112 Todos los que reflexionan rectamente consideran que los dioses existen, y el primero Homero. En efecto, continuamente menciona a los dioses diciendo:

Bienaventurados dioses[345]
Los que viven fácilmente[346]

pues siendo inmortales tienen forma de vida fácil y sin fin y sin necesidad de alimento, del que necesitan los cuerpos vivientes mortales:

Pues no comen pan ni beben negro vino
y por esto carecen de sangre y son llamados inmortales[347].

113 Cuando la poesía precisaba de la intervención divina, con el fin de poner al alcance de los lectores su noción, la dotó de cuerpos. Pero no una forma cualquiera corpórea sino la humana, receptáculo de conocimiento y razón. Al hacer la semejanza de cada uno de los dioses, con realce de talla y belleza, mostró al mismo tiempo también la construcción de imágenes y estatuas de dioses perfecta-

---

343 *Il.* XVII 595.
344 *Od.* XII 415, XIV 305.
345 *Il.* I 406, XX 54, XXIV 23, *passim.*
346 *Il.* VI 138; *Od.* IV 805, V 122.
347 *Il.* V 341-342.

mente antropomórficas, con vistas a recordar incluso a las personas menos sensatas que existen los dioses.

Si los mejores filósofos consideran que el primer dios, gobernador y señor de todo, es incorpóreo y aprehensible sólo por el pensamiento, también ello evidentemente lo sostuvo Homero, en el que Zeus es llamado: 114

Padre de hombres y dioses[348]
Padre nuestro Crónida, el más excelso de los soberanos[349]

y el mismo Zeus dice:

Tan superior soy a los dioses y a los hombres[350]

y Atenea le dice:

Bien sabemos nosotros que tu poder es incontrastable[351].

Si hay que investigar si llegó al conocimiento de la divinidad como inteligible, hay que decir que él no lo expresó abiertamente, pues en su poesía abunda lo mítico, pero sí es posible colegirlo a partir de frases como:

Y halló al largovidente Crónida sentado aparte de los demás dioses[352]

y cuando él mismo dice:

Yo me quedaré en la cumbre del Olimpo
sentado, donde recrearé mi espíritu contemplando[353].

---

[348] *Il.* I 544, IV 68, XVI 458, *passim.*
[349] *Il.* VIII 31; *Od.* I 45, 81; XXIV 473.
[350] *Il.* VIII 27.
[351] *Il.* VIII 32.
[352] *Il.* I 498.
[353] *Il.* XX 22-23.

Pues esta soledad y el no mezclarse con los demás dioses, sino alegrarse por estar consigo mismo tranquilamente ordenando siempre el Todo, revela la naturaleza del dios inteligible. Sabe que dios es intelecto, el que todo lo sabe, y gobierna el Todo. En efecto, dice Posidón[354]:

Igual era el origen de ambas divinidades y una misma su prosapia
pero Zeus había nacido primero y sabía más[355]

y eso que repite con frecuencia:

Tuvo otra idea[356]

eso indica que siempre está pensando.

115 Propio de la mente divina es tanto la Providencia como el Destino, sobre los que se han vertido numerosas palabras por parte de los filósofos. De todo ello las bases las proporcionó Homero. ¿Cómo podríamos negar que él habla de la providencia divina, cuando a lo largo de toda su poesía no sólo dialogan entre sí sobre los hombres, sino que incluso, descendiendo a la tierra, tienen trato con los hombres? Consideremos sólo unos pocos ejemplos. Zeus le dice a su hermano:

Has comprendido, sacudidor de la tierra, el propósito que alberga
[mi pecho,
por el que os he reunido. Me cuido de ellos, aunque van a pere-
[cer[357]

---

354 En Homero, no en boca de Posidón.

355 *Il.* XIII 354-355.

356 *Od.* II 382, 393, IV 795, *passim*.

357 *Il.* XX 20-21.

y en otro pasaje:

¡Ay! a un caro varón perseguido en torno del muro
con mis ojos veo, mi corazón siente compasión[358].

Además muestra su dignidad regia y su carácter filantrópico cuando dice: 116

¿Cómo podría olvidarme yo en tal caso del divino Ulises,
quien sobresale entre los mortales por su astucia y más que nadie
[víctimas
ha ofrendado a los dioses inmortales que poseen el vasto cielo?[359].

En estos versos se puede ver que alabó al hombre ante todo por su inteligencia y en segundo lugar por su actitud religiosa.

Cómo hace que los dioses tengan trato y cooperen con 117
los hombres, en numerosos pasajes es posible observarlo, por ejemplo, en la relación de Atenea ocasionalmente con Aquiles pero de continuo con Ulises, en la de Hermes con Príamo y una vez más con Ulises, y, en general, cree que siempre los dioses están cerca de los hombres, pues dice:

Los dioses semejantes a huéspedes extranjeros
bajo toda clase de formas, recorren las ciudades,
y vigilan la soberbia de los hombres y su rectitud[360].

Es propio de la providencia divina querer que los hom- 118
bres vivan justamente, y ello el poeta lo dice clarísimamente:

No aman los dioses felices las acciones insolentes,
sino que honran la justicia y las obras discretas[361]

---

358 *Il.* XXII 168-169.

359 *Od.* I 65-67.

360 *Od.* XVII 485-487.

361 *Od.* XIV 83-84.

y

Zeus, que en su irritación se enoja contra los hombres
que por la fuerza en el ágora dan sentencias torcidas[362].

Así como pone en escena a los dioses ejerciendo su providencia sobre los hombres, así también a los hombres evocando a los dioses en toda clase de avatares. El afortunado caudillo[363] dice:

Espero, con la súplica a Zeus y otras divinidades,
expulsar de aquí a esos perros arrastrados por los genios de la muerte[364]

y el que está en peligro:

Padre Zeus, libra tú de la niebla a los hijos de los aqueos[365]

y a su vez el que acaba de matar:

Ya que los dioses me han concedido vencer a este hombre[366]

y el moribundo:

Guárdate de que atraiga sobre ti la cólera de los dioses[367].

119 ¿De dónde sino de lo expuesto procede esa creencia estoica de que el universo es uno, en el que son conciudadanos dioses y hombres que son partícipes por naturaleza de la justicia? Pues cuando dice:

---

362 *Il.* XVI 386-387.
363 Héctor.
364 *Il.* VIII 526-527.
365 *Il.* XVII 645.
366 *Il.* XXII 379.
367 *Il.* XXII 358.

Zeus ordenó a Temis que convocase a consejo a los dioses[368]
¿Por qué, tú el de fúlgido rayo, llamas de nuevo a los dioses a consejo?
¿Acaso tienes algún propósito acerca de los troyanos y de los aqueos?[369]

¿qué otra cosa significa sino que el universo se rige por la ley de la ciudad y los dioses deliberan previamente bajo la presidencia del padre de dioses y hombres?

Su opinión respecto al Destino la expone claramente 120
en los siguientes versos:

De su destino afirmo que ningún hombre puede librarse
ni cobarde ni valiente, una vez nacido[370]

y en otros pasajes en los que confirma el poder del Destino. Sin embargo también él considera, como los más famosos filósofos posteriores a él, Platón, Aristóteles y Teofrasto, que no todo acaece por el destino, sino que parcialmente incluso depende de los hombres, a cuya esfera pertenece el libre arbitrio, pero a éste le une la necesidad, cuando alguien, al hacer lo que quiere, cae en lo que no quiere. Y ello claramente en numerosos pasajes lo pone de manifiesto, por ejemplo, al comienzo de ambos poemas: en la *Ilíada*[371] cuando dice que la cólera de Aquiles fue causa de la perdición de los griegos y que se cumplía la voluntad de Zeus, y en la *Odisea*[372] cuando dice que los compañeros de Ulises cayeron en infortunio por su propia insensatez, pues pecaron por haber comido las

368 *Il.* XX 4, Pseudo Plutarco *ekéleuse* en lugar de *kéleuse.*
369 *Il.* XX 16-17.
370 *Il.* VI 488-489.
371 *Il.* I 1-5.
372 *Od.* I 6-9.

vacas sagradas de Helios, cuando lo lícito era abstenerse de ellas, pues incluso existía la siguiente predicción:

Si dejas a éstas sin tocarlas y piensas en el regreso,
llegaréis todavía a Ítaca aun a costa de muchos sufrimientos,
pero si les haces daño, entonces te predigo la perdición[373].

Así el no cometer injusticia depende de ellos, pero el ser destruidos si la cometían era conforme al destino.

121 Es posible incluso evitar lo que de otro modo acaecería por medio de la providencia, como lo muestra el siguiente pasaje:

Y allí habría muerto el desgraciado Ulises contra lo dispuesto por el destino[374]
a no ser que Atenea, la diosa de los ojos brillantes,
no le hubiese inspirado a su ánimo lo siguiente:
lanzándose precipitadamente asió la roca con ambas manos,
y se mantuvo en ella gimiendo, hasta que pasó la gran ola[375]

pues aquí, expuesto a perecer fortuitamente, es salvado por la providencia.

122 Lo mismo que respecto a lo divino hay muchas y variadas opiniones en los filósofos, que se han basado fundamentalmente en Homero, así también respecto a las cosas humanas, de las que comenzaremos nuestro análisis por el tema del alma. La doctrina mejor de Pitágoras y Platón es la de la inmortalidad del alma, razón por la que incluso Platón le atribuye alas[376]. ¿Quién lo proclamó por vez primera? Homero, entre otros pasajes cuando dijo:

---

373 *Od.* XI 110-112.
374 *Od.* V 436.
375 *Od.* V 427-429.
376 *Fedro* 246 a 3 - 249 d 3.

El alma, volando de sus miembros, marchó al Hades[377]

al lugar informe e invisible, ya sea que se le considere aéreo o subterráneo. También en la *Ilíada* cuando hace que el alma de Patroclo se presente a Aquiles mientras está durmiendo:

Se le presentó el alma del mísero Patroclo[378]

y le hace hablar y, entre otras cosas, dice:

Lejos me rechazan las almas, imágenes de los muertos[379].

En la *Odisea* toda la *Nekyia*[380] ¿qué otra cosa indica sino que las almas siguen existiendo tras la muerte y que hablan cuando beben sangre? Pues incluso sabía lo siguiente, que la sangre es sustento y alimento del pneuma, y el pneuma es la misma alma o el vehículo del alma.

A las claras mostró que considera al hombre no otra 123
cosa sino alma, cuando dice:

Y llegó el alma del tebano Tiresias,
con su áureo cetro[381]

pues intencionadamente cambió el género del alma, sustantivo femenino[382], a masculino[383], con el fin de indicar que el alma era Tiresias. Y en los versos siguientes de nuevo:

---

377 *Il.* XVI 856, XXII 362.
378 *Il.* XXIII 65.
379 *Il.* XXIII 72.
380 *Od.* XI.
381 *Od.* XI 90-91.
382 *Psychē.*
383 *Echōn.*

A continuación vi la fuerza de Heracles,
a su imagen. Éste entre los inmortales[384].

En efecto, en estos versos de nuevo mostró que la imagen, que había sido modelada sobre el cuerpo[385], era un simple fantasma que no arrastraba consigo su parte material, sino que la parte más pura del alma que salió era el propio Heracles.

124 De ahí la opinión de los filósofos de que el cuerpo es una especie de cárcel del alma. Y ello, sin embargo, el primero que lo puso de manifiesto fue Homero, pues al cuerpo de los vivientes lo designa con el término *démas*[386], como en los siguientes casos: «*ni en figura ni en natural*»[387], «*una figura semejante al cuerpo de una mujer*»[388], «*en verdad mis cualidades, aspecto externo y figura*»[389], mientras que lo exento de alma lo designa no con otro término, sino con el de *sôma*[390], como en los siguientes casos: «*entregue mi cadáver a los míos*»[391], «*y nuestros*

---

384 *Od.* XI 601-602.

385 Pasaje problemático. Bernardakis, cuya edición seguimos, y F. Buffière *(Les mythes d'Homère...,* pág. 406, n. 34) leen *apopeplasménon,* mientras que Dübner y Wyttenbach dan *apopetasménon,* esto es, «que había salido volando del cuerpo».

386 Relaciona *démas* con *déō,* «encarcelar».

387 *Il.* I 115.

388 *Od.* IV 796.

389 *Od.* XVIII 251.

390 «Cuerpo muerto, cadáver», cf. E. Gangutia, *Vida/Muerte de Homero a Platón. Estudio de semántica estructural,* Madrid, 1977, págs. 91-94; Br. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia,* Madrid, 1965 (= 1963), págs. 22-23. El Pseudo Plutarco en este aspecto sigue a Aristarco.

391 *Il.* VII 79, XXII 342.

cadáveres yacen aún descuidados en el palacio de Ulises»[392] y *«habíamos abandonado su cadáver en casa de Circe»*[393], pues el cuerpo, en vida del hombre, era cárcel del alma, pero, a su muerte, queda como monumento conmemorativo[394].

Consecuente con ello es también otra creencia de Pitá- 125
goras, la transmigración de las almas de los muertos a otras formas corpóreas. Pero ni siquiera ésta estuvo fuera del alcance de la mente de Homero. Pues cuando nos pone en escena a Héctor[395] hablando con los caballos, así como a Antíloco[396] y al mismo Aquiles[397], y no sólo hablando sino prestando oído, y al perro reconociendo a Ulises[398] antes que los humanos, incluidos los de su propia casa, ¿qué otra cosa indica sino la comunidad de entendimiento y el parentesco del alma humana y de los demás vivientes? Además, los que comieron las vacas del sol[399], y por ello cayeron en infortunio, prueban que no sólo las vacas sino también todos los demás vivientes, en tanto que participan de idéntica naturaleza vital, gozan de la estima de los dioses.

La transformación de los compañeros de Ulises en cer- 126
dos[400] y animales semejantes encierra el siguiente enigma, que las almas de los hombres insensatos pasan a cuerpos de bestias, porque caen en el movimiento circular del To-

---

392 *Od.* XXIV 187.
393 *Od.* XI 53.
394 *Cf.* Platón, *Cratilo* 400 c 1, *Gorgias* 493 a 3, *Fedón* 62 b 1-6.
395 *Il.* VIII 184-197.
396 *Il.* XXIII 402-416.
397 *Il.* XIX 397-403.
398 *Od.* XVII 300-304.
399 *Od.* XII 127-453.
400 *Od.* X 237-396.

do, al que llama Circe, y la supone con cierta razón hija del sol, habitante de la isla de Eea[401], isla así llamada por los ayes de lamento[402] y quejas de los hombres ante la muerte. Pero el hombre sabio, el propio Ulises, no sufrió semejante transformación, porque había recibido de Hermes, es decir, la razón, la impasibilidad. Él mismo incluso desciende al Hades[403], es decir, separación del alma del cuerpo, y se convierte en observador de almas tanto buenas como malas.

127 El alma misma los estoicos la definen como un pneuma connatural, una exhalación sensible, dependiente de la humedad corpórea, siguiendo la huella de Homero cuando dice: *«en tanto el aliento no falte en mi pecho»*[404] y de nuevo *«pero el alma bajo tierra como humo»*[405]. En estos versos Homero designa con *«aliento»*[406] el pneuma vital en tanto que es húmedo, pero este mismo pneuma extinguido lo compara con *«humo»*[407]. El mismo término de pneuma utiliza para el alma:

Así diciendo infundió (émpneuse) un gran vigor al pastor de hom-
[bres[408]

y

Exhalando (apopneíōn) el alma[409]

---

[401] *Od.* X 135: *Aiaiē.*

[402] Juego de palabras entre *Aiaiē* y *aiádsein.*

[403] *Od.* XI.

[404] *Il.* IX 609-610, X 89-90.

[405] *Il.* XXIII 100.

[406] *aütmḗ.*

[407] *Kaphós.*

[408] *Il.* XV 262, XX 110.

[409] *Il.* IV 524, XIII 654.

y

Cuando ella volvió en sí (ámpnyto) y recobró el aliento[410]

es decir, reunió el pneuma disperso. También:

Pero de nuevo volvió en sí (ampnýnthē); el soplo del Bóreas
soplando sobre él (epipneíousa) reanimó su alma agonizante[411]

pues el soplo externo, de idéntica naturaleza, avivando el pneuma del moribundo le hizo revivir[412]. Apoya esta interpretación el hecho de que también para el pneuma externo utiliza el término *psychḗ,* alma:

Con un tenue soplo (psýxasa)[413]

pues quiere decir soplo contrario[414].

Platón y Aristóteles consideraron que el alma es incor- 128
pórea, pero que siempre está en relación con un cuerpo, y se sirve de él como vehículo. Esta es la razón por la que incluso, cuando se libera del cuerpo, arrastra consigo el elemento pneumático, conservando a menudo como impronta la forma corpórea. En consecuencia, en ningún pasaje de su poesía se hallará que Homero llame al alma cuerpo, sino que aplica éste término siempre a lo privado del alma, como anteriormente hicimos mención con algunos ejemplos[415].

---

410 *Il.* XXII 475. Pseudo Plutarco *ámpnyto* en lugar de *émpnyto.*

411 *Il.* V 697-698. Pseudo Plutarco *ampnýnthe* en lugar de *empnýnthe.*

412 Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, pág. 261 y notas 10-11.

413 *Il.* XX 440.

414 Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, pág. 261 nota 11.

415 *Soma.* Cf. Pseudo Plutarco, *Sobre la Vida y Poesía de Homero* II 124 y nuestra nota 390.

129 El alma consta, como también es opinión de los filósofos[416], de una parte racional, con sede en la cabeza, otra parte irracional, y a su vez ésta de una parte irascible, con sede en el corazón, y otra concupiscible con sede en el vientre. Pues bien, ¿no fue Homero el primero que captó su diferencia, cuando a propósito de Aquiles representó en lucha su parte racional con la cólera y simultáneamente reflexionando sobre si vengarse de quien le había vejado o hacer cesar su cólera?

Mientras tales pensamientos revolvía en su mente y en su cora-
[zón[417]

esto es, la razón y su opuesto, la ira del corazón, sobre la que representó triunfante la razón, pues esto significa desde su punto de vista la epifanía de Atenea[418]. Además, en otros pasajes representa a la parte racional aconsejando a la parte irascible y ordenándole como un soberano a su súbdito:

¡Aguanta, corazón!, que ya en otra ocasión tuviste que soportar algo
[más desvergonzado[419].

A menudo incluso la parte irascible obedece a la racional, como en estos versos:

Así dijo, dirigiéndose en su pecho a su propio corazón,
y tranquilo su corazón se mantuvo sufridor[420].

---

416 Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, págs. 265-278.
417 *Il.* I 193.
418 *Il.* I 194-222.
419 *Od.* XX 18.
420 *Od.* XX 22-23.

De forma similar la aflicción:

Pero dejemos lo pasado, aunque afligidos,
es preciso domeñar la ira en el pecho[421].

En ocasiones presenta la ira imponiéndose sobre la razón, pero evidentemente no en plan de alabanza sino de censura, como cuando Néstor, al echar en cara a Agamenón su ultraje a Aquiles, dice:

Contra nuestro parecer. Gran empeño puse yo
en disuadirte. Pero tú, a tu ánimo altanero
cediendo, a un hombre excelente, honrado por los inmortales, des-
[honraste[422].

En términos semejantes también Aquiles le dice a Áyax:

Creo que todo lo que has dicho se ajusta a mis sentimientos
pero mi corazón se llena de ira, cuando
me acuerdo de con qué ignominia me trató en presencia de los ar-
[givos[423].

De forma similar acontece cuando por miedo la razón se pierde, como cuando Héctor está pensando presentar combate a Aquiles:

Mejor será lanzarse al combate. Lo más pronto posible
sepamos a cuál de los dos el olímpico concede la victoria[424]

pero después retrocede ante la proximidad de Aquiles:

De Héctor, al verle, el temblor se apoderó, y ya no pudo
permanecer allí, sino que dejó las puertas tras sí y huyó espanta-
[do[425].

---

421 *Il.* XVIII 112-113, XIX 65-66.
422 *Il.* IX 108-111.
423 *Il.* IX 645-647.
424 *Il.* XXII 129-130.
425 *Il.* XXII 136-137.

130 Resulta evidente también que las pasiones tienen su sede en el corazón, así la ira:

Y su corazón le ladraba dentro[426],

la aflicción:

¿Hasta cuándo dejarás que el llanto y el sufrimiento
roan tu corazón?[427],

el miedo:

Mi corazón
fuera de mi pecho salta y tiemblan mis brillantes miembros[428].

Análogamente, al igual que el miedo, también la audacia declara que reside en el corazón:

Suscitó fortaleza
en el corazón de cada uno, para sin descanso guerrear y combatir[429].

A partir de lo expuesto les pareció bien a los estoicos situar el principio rector en el corazón. Que la parte concupiscible tiene su sede en el vientre lo pone de manifiesto en numerosos pasajes, como por ejemplo en los siguientes:

Pero el vientre
perverso me empuja[430]

---

426 *Od.* XX 13.

427 *Il.* XXIV 128-129.

428 *Il.* X 94-95.

429 *Il.* II 451-452. En 451 Pseudo Plutarco *hekástou* en lugar de *hekástoi.*

430 *Od.* XVIII 53-54.

y

No es posible acallar el estómago hambriento[431].

Incluso observó que las causas de las pasiones correspondientes a la parte irascible del alma acaecen naturalmente, dejando claro que la ira nace del pesar y que consiste en una especie de ebullición de la sangre y de su pneuma, como en los siguientes versos: 131

Indignado. Y la cólera en gran medida su diafragma ennegrecido
llenaba y sus ojos semejaban al relumbrante fuego[432]

parece, pues, llamar al pneuma *«cólera»*, y cree que ésta se extiende y se inflama en las personas encolerizadas. Y, a su vez, el pneuma de los que son presa del miedo, al alterarse y enfriarse, provoca estremecimientos de terror, temblores y palideces en los cuerpos, pues todo ello sucede por frío. La palidez porque, al replegarse el calor al centro, el rubor abandona la piel. Y el temblor porque el pneuma, al comprimirse interiormente, sacude el cuerpo. Y el estremecimiento de terror porque, al helarse el humor, los cabellos oprimidos se erizan. Todo ello claramente lo refiere Homero, pues dice *«pálidos de miedo»*[433], *«el terror empalidecedor les dominaba»*[434], *«tiemblan mis brillantes miembros»*[435] y

Así dijo. Turbósele al anciano la razón y sintió un gran terror,
se le erizó el pelo en los flexibles miembros[436].

---

431 *Od.* XVII 286.
432 *Il.* I 103-104.
433 *Il.* XV 4.
434 *Il.* VII 479.
435 *Il.* X 95.
436 *Il.* XXIV 358-359.

Por esta razón dice también *«sintió terror»*[437], *«se estremeció»*[438] y terror *«glacial»*[439]. Y, a la inversa, llama *«calor reconfortante»*[440] al ánimo y buena esperanza. De este modo distingue las malas pasiones.

132 A su vez, Aristóteles y su escuela consideran afecciones buenas la indignación y la compasión (pues los buenos sienten como si les estuvieran royendo cuando ven feliz, sin merecerlo, al prójimo, afección que se denomina indignación, o bien, sin merecerlo, es desdichado, lo que se denomina compasión)[441]. Homero piensa que también éstas se adecuan a los buenos, puesto que incluso las atribuye a Zeus, pues en su obra, entre otras cosas, dice lo siguiente:

Evitaba el combate con Áyax Telamonio,
pues Zeus se irritaba con él, cuando combatía contra un guerrero
[mejor[442].

Y en otros pasajes a su vez se compadece del mismo modo del perseguido en torno a la muralla[443].

133 Respecto a la virtud y al vicio del alma, la opinión que tiene el poeta en numerosos pasajes la hace patente. Puesto que una parte del alma es intelectiva y racional,

---

437 *Ephobḗthē, Il.* XV 326, 637.

438 *Rhígēse, Il.* III 259, V 596, XI 345, *passim.*

439 *Kryóenta, Il.* IX 2.

440 *Thalpōrḗ, Il.* VI 412, X 223; *Od.* I 167. Traducimos el término de acuerdo con el contexto del Pseudo Plutarco.

441 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1108 a 35-b 8.

442 *Il.* XI 542. El siguiente verso no es ofrecido por ningún manuscrito de la *Ilíada,* aunque es citado también por Aristóteles en su *Retórica* (1387 a 34) y Plutarco en su *Cómo debe el joven escuchar la poesía* (24 c, 36 a).

443 *Il.* XXII 168-176.

y otra, en cambio, irracional y expuesta a las pasiones, y por ello el hombre ocupa el puesto intermedio entre la divinidad y los animales, considera a la virtud superior divina y al vicio extremo bestialidad, como posteriormente consideró Aristóteles[444]. Ello lo deja ver en las comparaciones, pues continuamente a los buenos los llama *«semejantes a los dioses»*[445] e *«igual a Zeus en prudencia»*[446], mientras que de los malos dice que los cobardes se parecen *«a medrosas ciervas»*[447], a «ovejas sin pastor»[448] y «a liebres fugitivas»[449]. Sobre los que se dejan arrastrar temeraria e irreflexivamente por la ira dice:

La pantera no tiene tanto ardor, ni el león,
ni el dañino jabalí, cuyo
corazón en su pecho se ufana ante todo por su fuerza,
como el que anima a los hijos de Panto, de buenas lanzas de fres-
[no[450].

Y los lamentos de los afligidos muy emotivamente los compara a los cantos de aves cantoras,

A quienes sus crías
los campesinos han arrebatado, antes de que puedan volar[451].

Los estoicos ponen la virtud por excelencia en la tran- 134
quilidad del alma, siguiendo aquellos versos en los que elimina toda afección, como cuando dice sobre el dolor:

---

444 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1145 a 15-33.
445 *Il.* II 63, 862; III 16, 30; XI 580, *passim.*
446 *Il.* II 169, 407; X 137.
447 *Il.* XIII 102.
448 *Il.* X 485.
449 *Il.* X 361.
450 *Il.* XVII 20-23.
451 *Od.* XVI 217-218.

Se debe enterrar al que muere
con ánimo firme, tras llorarle un día[452]

y

¿Por qué lloras, Patroclo, como una niña?[453]

sobre la ira:

¡Ojalá pereciera la discordia de dioses y hombres![454]

y sobre el miedo:

No me hables de huir, pues no creo que tú me persuadas[455]

y

El que de vosotros
herido de cerca o de lejos se enfrente con la muerte o su destino,
que muera[456].

De este modo, aunque incitados a combate singular, sin miedo obedecen y se alzan muchos más en lugar de uno solo. Incluso el herido conserva su valor, como dice uno de ellos:

Ahora te jactas sin motivo, pues sólo me hiciste un rasguño en la [planta del pie[457].

Finalmente todo hombre valiente es comparado a un león, a un jabalí, a un torrente o a un huracán.

---

452 *Il.* XIX 228-229.
453 *Il.* XVI 7.
454 *Il.* XVIII 107.
455 *Il.* V 252.
456 *Il.* XV 494-496.
457 *Il.* XI 388.

Los peripatéticos consideran la tranquilidad del alma 135
inaccesible al hombre, pero al admitir la moderación en las pasiones, mediante la anulación del exceso pasional, fijan la virtud en el término medio[458]. También Homero pone en escena continuamente a los mejores no en modo alguno como innobles, intrépidos o insensibles al dolor, sino diferenciándose de los malos en no resultar domeñados en exceso por las pasiones. En efecto, dice:

El cobarde se pone demudado a cada instante,
ni aun para permanecer tranquilo contiene su ánimo en su pecho,
y el corazón le palpita fuertemente dentro de su pecho
ante la idea de las Parcas y le castañetean los dientes;
el valiente no se pone demudado ni en exceso se asuta[459].

Es evidente, por tanto, que al suprimir el miedo en exceso del bueno dejó el justo medio. Lo mismo debemos pensar sobre las afecciones semejantes, el dolor y la ira. Semejante es aquel pasaje de:

A los troyanos, uno a uno, un temblor espantoso les recorrió los miembros,
y al mismo Héctor el corazón le palpitaba dentro del pecho[460]

pues mientras los demás al verlo temblaban, él, aun en medio del peligro, por ser valiente, sólo experimentaba angustia. Esta es la razón por la que, por una parte, representa a Dolón[461] y Licaón[462] aterrados y, por otra, a

---

458 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 110, 6b36-1109b26.

459 *Il.* XIII 279-280, 282-285.

460 *Il.* VII 215-216. Estas afecciones se producen ante la visión de Áyax.

461 *Il.* X 374-457.

462 *Il.* XXI 34-119.

Áyax[463] y Menelao[464], volviéndose de vez en cuando y retrocediendo paso a paso, como leones ahuyentados de un establo. Del mismo modo, también muestra las diferencias entre personas afligidas y alegres. Ulises, cuando contaba de qué modo engañó a los Cíclopes, dice:

Y mi corazón rompió a reír[465]

en cambio los pretendientes cuando vieron al mendigo derribado,

Levantando las manos se morían de risa[466].

Evidencia en ambos casos la diferencia del justo medio. Ulises, que ama a su mujer y que la ve llorando por él, se contiene:

Pero los ojos se le mantuvieron firmes, como si fueran de cuerno
[o hierro[467]

los pretendientes, en cambio, que también la amaban, cuando la vieron:

Sus rodillas se debilitaron, pues había hechizado su corazón con el
[deseo,
y todos desearon acostarse a su lado en el lecho[468].

Tal es en el poeta lo relativo a las virtualidades y pasiones del alma.

---

463 *Il.* XI 544-557.
464 *Il.* XVII 656-667.
465 *Od.* IX 413.
466 *Od.* XVIII 100.
467 *Od.* XIX 211.
468 *Od.* XVIII 212-213.

Aunque ha sido mucho lo que se ha hablado por parte 136
de los filósofos sobre los bienes y la felicidad, por todos se conviene que el más importante de los bienes es la virtud del alma. Pero los estoicos creen que la virtud es suficiente para la felicidad[469], basándose en estos versos homéricos en los que representó al más sabio y más inteligente[470] por gloria menospreciador del dolor y desdeñador del placer. En el primer aspecto del modo siguiente:

Sino sólo lo que realizó y soportó el animoso varón,
infligiéndose a sí mismo vergonzosas heridas,
echándose por los hombros unas ropas miserables, como un siervo,
se introdujo en la ciudad de sus enemigos[471].

En el segundo aspecto del modo siguiente:

Allí me retuvo Calipso, divina entre las diosas.
E igualmente me retuvo en su patria Circe
Eea, la engañosa, deseando que fuera su esposo.
Pero no persuadió a mi ánimo dentro de mi pecho[472].

Fundamentalmente expone su opinión sobre la virtud en esos versos en los que hace a Aquiles no sólo valeroso, sino incluso hermosísimo de aspecto, de pies ligerísimos, de nobilísimo linaje, de patria ilustre y auxiliado por el más importante de los dioses; a Ulises, por el contrario, inteligente y fuerte de alma, pero en lo demás sin gozar de una suerte semejante, ni en envergadura ni en porte equiparable, de padres no muy ilustres, de patria oscura

469 Cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère...*, págs. 374-391.
470 Entiéndase Ulises.
471 *Od.* IV 242, 244-246. En 246 *ptólin* por *pólin.*
472 *Od.* IX 29, 31-32.

y enemistado con el segundo dios en importancia[473]; pero todo ello no le impedía ser ilustre, porque era poseedor de la virtud del alma.

137 Los peripatéticos[474] consideran que los bienes del alma son los más importantes, como prudencia, valor, templanza y justicia; en segundo lugar los del cuerpo, como salud, fuerza, belleza y agilidad; en tercer lugar los externos, como reputación, nobleza, riqueza. Creen que es digno de alabanza y admiración valerse en medio de dolores, enfermedad, indigencia e infortunios involuntarios de la virtud del alma como defensa ante los males, pero que no es algo deseable ni afortunado. La felicidad consiste realmente en la sensatez en la properidad. No es buena la posesión de la virtud sola, sino su ejercicio y actividad. Ello ciertamente también lo indica abiertamente Homero, pues hace continuamente a los dioses *«dadores de dones»*[475], esto es, de bienes, que incluso los hombres suplican que los dioses se los concedan, prueba de que no les son inútiles ni indiferentes, sino útiles para la felicidad.

138 Qué bienes son los que los hombres desean y por los que se consideran felices, en numerosos pasajes lo evidencia, todos juntos en el caso de Hermes:

Como tú, de cuerpo y aspecto dignos de admiración,
de espíritu prudente, y naciste de padres felices[476]

pues testimonia belleza corpórea, prudencia y nobleza. Y parcialmente:

A éste los dioses le concedieron belleza y envidiable valor[477]

---

473 Posidón.

474 Cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère...*, pág. 311.

475 *Od.* VIII 325, 335.

476 *Il.* XXIV 376-377.

477 *Il.* VI 156-157.

y

El hijo de Crono vertió sobre ellos prodigiosa riqueza[478]

pues es un don y procede de la divinidad:

El mismo Zeus olímpico reparte la felicidad entre los hombres[479].

En ocasiones incluso considera el honor un bien: 139

¡Ojalá gozara de los mismos honores que Atenea y Apolo![480],

en ocasiones la dicha de tener buenos hijos:

¡Qué bueno es que a un hombre muerto le quede un hijo![481],

en ocasiones el disfrute de los suyos:

Haciendo una libación devolvedme a mi casa sano y salvo. Y a vo-
[sotros ¡salud!
Ya se ha cumplido lo que mi ánimo deseaba,
una escolta y amables regalos, que ojalá los dioses del cielo
hagan prosperar. ¡Que a mi irreprochable esposa en casa
a mi regreso encuentre junto con los míos sanos y salvos!
Y vosotros, quedándoos aquí, ojalá sigáis llenando de gozo a vues-
[tras esposas
legítimas y a vuestros hijos; que los dioses os concedan bienes
de todas clases y que ningún mal se instale en vuestro pueblo[482].

Y que si se comparan los bienes la fuerza prevalece 140
sobre la riqueza, lo evidencia por medio de los siguientes versos:

---

478 *Il.* II 670.

479 *Od.* VI 188.

480 *Il.* VIII 540, XIII 827.

481 *Od.* III 196.

482 *Od.* XIII 39-46.

El cual iba al combate cubierto de oro como una mujer,
insensato, ni siquiera ello le libró de la triste muerte[483]

y

Así que reino sin alegría sobre estas riquezas[484]

y que siempre la prudencia es mejor que la fuerza[485]:

Un hombre es inferior por su aspecto,
pero la divinidad lo corona con la hermosura de palabra[486].

141 Es evidente, pues, que considera un bien tanto las cualidades corpóreas como las externas obtenidas por azar. Y que sin ellas la virtud sola no es suficiente con vistas a la felicidad, lo muestra en aquellos versos en los que al tratar de dos hombres que han llegado a la cima de la virtud, Néstor y Ulises, superiores a los demás, pero entre sí semejantes en prudencia, valor y elocuencia, los representó ya no semejantes en fortuna, sino que a Néstor los dioses

le conceden felicidad en su matrimonio y en su nacimiento,
envejecer día a día tranquilamente en su palacio,
y que sus hijos sean prudentes y los mejores con la lanza[487].

---

483 *Il.* II 872-873.

484 *Od.* IV 93.

485 No seguimos la edición de Bernardakis *(Kaì hóti aeì toû dýnasthai tò phroneîn ámeinon).* Corregimos en *kaì hóti aeì tò dýnasthai toû phroneîn ámeinon,* cf. E. A. Ramos Jurado, «Notas críticas...», págs. 12-14.

486 *Od.* VIII 169-170.

487 *Od.* IV 208, 210-211.

A Ulises, en cambio, aun siendo discreto, sagaz y sensato[488], con frecuencia lo llama desdichado[489]. Pues incluso uno la navegación de retorno la realizó de forma rápida y sin riesgos, mientras el otro anduvo errante mucho tiempo y soportó continuamente innumerables sufrimientos y peligros. De esta forma es algo deseable y afortunado cuando la fortuna, como aliada y no como enemiga, asiste a la virtud.

Pero cómo la posesión de la virtud ni siquiera sirve 142
de nada si no es activa, es patente en esos versos en que Patroclo, increpando a Aquiles, le dice:

Oh tú, de valor terrible, ¿a quién en el futuro podrás ser útil,
si no proteges a los argivos de esta ruina ultrajante?[490]

así se dirigió al que hacía inútil su virtud por su inacción. Aquiles, lamentando esta inacción, dice:

Permanezco inactivo junto a las naves cual inútil peso de la tierra,
siendo tal cual ninguno de los aqueos de broncíneas corazas[491]

pues le aflige que, a pesar de poseer la virtud, no hace uso de ella, sino que por su cólera hacia los aqueos,

Nunca frecuentaba el ágora que da fama a los hombres,
nunca el combate, sino que consumía su corazón,
permaneciendo allí, y echaba de menos el grito de guerra y el com-
[bate[492]

488 Cf. *Od.* XIII 332.

489 Por ejemplo, *Od.* IV 182, V 436, VII 223, VII 248, X 281, XI 93, XVII 10, XVII 483, XVIII 354, XX 224.

490 *Il.* XVI 31-32.

491 *Il.* XVIII 104-105.

492 *Il.* I 490-492.

pues incluso Fénix le había educado del modo siguiente:

A ser un hombre de palabra y de acción[493].

Esta es la razón por la que incluso ya muerto le duele la inacción, por lo que dice:

Preferiría estar sobre la tierra y servir en casa de un hombre
pobre, sin gran hacienda,
que ser el soberano de todos los cadáveres, de los muertos[494]

y aduce la causa:

Pues ya no puedo servirle de ayuda bajo los rayos del sol
aunque fuera tal cual en otro tiempo en la amplia Troya[495].

143 Además los estoicos, cuando declaran que los buenos hombres son amigos de los dioses, también lo tomaron prestado de Homero, quien dice sobre Anfiarao:

A quien amó de corazón Zeus, portador de la égida, y Apolo[496]

y sobre Ulises:

Atenea se complacía en el varón discreto y justo[497].

144 De estos mismos filósofos es también la creencia de que la virtud es enseñable, basada en la nobleza de nacimiento, como dice también Homero:

Eres hijo de tal padre, tú, que hablas prudentemente[498]

---

493 *Il.* IX 443.
494 *Od.* XI 489-491.
495 *Od.* XI 498-499.
496 *Od.* XV 245.
497 *Od.* III 52.
498 *Od.* IV 206.

pero por educación alcanza su perfección. Virtud es conocimiento del vivir recto, esto es, de lo que conviene que hagan los que van a vivir rectamente. Ello también está en Homero, pues dice:

Todavía niño, y sin experiencia de la guerra igual para todos
ni del ágora[499]

y en otros versos:

Tampoco mi corazón me incita a ello, pues aprendí a ser valiente[500]

y Fénix dice a Aquiles:

Me envió para enseñarte todo esto,
a ser un hombre de palabra y de acción[501]

puesto que la vida se compone de hechos y palabras, de ello dice que fue maestro del joven. De lo dicho resulta evidente que revela que toda virtud es enseñable. De este modo, pues, Homero es el primero que filosofa en el terreno de la ética y de la física.

Al mismo ámbito especulativo pertenecen la Aritmética 145
y la Música, a las que Pitágoras estimó sobremanera[502]. Veamos, pues, si también el poeta trató de ellas. Sí, en numerosísimos pasajes. Pero será suficiente citar unos pocos ejemplos de los muchos que hay. Pitágoras, considerando que los números poseen la mayor virtualidad y refiriendo todo a los números, las revoluciones de los astros y las generaciones de los vivientes, consideraba dos principios supremos, a los que denominaba al limitado mónada

499 *Il.* IX 440-441.

500 *Il.* VI 444.

501 *Il.* IX 442-443.

502 F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, págs. 559-582.

y al ilimitado díada; uno, principio de bienes, y otro, principio de males. La naturaleza de la mónada, cuando se da, proporciona buen clima atmosférico, virtud a las almas, salud a los cuerpos, paz y concordia a ciudades y hogares, pues todo lo bueno está unido a la armonía. La naturaleza de la díada todo lo contrario, engendra mal tiempo atmosférico, vicio a las almas, enfermedades a los cuerpos, disensiones y odios a ciudades y hogares, pues todo lo malo nace de la división y diferencia. Esta es la razón por la que de la serie numérica describe al par como imperfecto e incompleto, y al impar como completo y perfecto, porque, si se mezcla con el par, conserva siempre su propia vitualidad, pues también entonces prevalece el impar, y, si se une a sí mismo, engendra el par. Así pues, es fecundo, mantiene su virtualidad originaria, y no admite división, pues prevalece en él siempre la mónada. El par no engendra, por el contrario, nunca al impar, si se une a sí mismo, ni es indivisible. Pues bien, también Homero en múltiples ocasiones asigna evidentemente la naturaleza del uno a la parte del bien y la de la díada a la opuesta, cuando llama repetidamente al bueno *enēéa* y *enēeíen* a la cualidad correspondiente[503], pero *dýēn* al infortunio[504], añadiendo:

No es bueno el gobierno de muchos, uno solo sea el rey[505]

[503] Ambos términos se refieren al campo de la bondad, de la dulzura. Pseudo Plutarco los hace derivar de *hen-*, «uno». Homero utiliza estos términos, por ejemplo, en *Il.* XVII 204, XXIII 252, XVII 670, XXI 96; *Od.* VIII 200.

[504] Relaciona el término con *dýo*, «dos». Homero utiliza el término, por ejemplo, en *Od.* XIV 215, 338; XVIII 53, 81.

[505] *Il.* II 204.

y

No hablábamos de modo diferente ni en la guerra ni en el consejo,
sino que ambos teníamos un solo pensamiento y un prudente con-
[sejo [506].

Siempre se sirve del número impar como superior. En efecto, haciendo que el universo todo conste de cinco partes, lo divide en tres intermedias:

El mundo ha sido repartido en tres lotes, y cada uno participó del
[mismo honor [507].

Esta es la razón por la que Aristóteles consideró la existencia de cinco elementos, visto que el impar y perfecto prevalece sin excepción [508]. Además, a los dioses celestiales les asigna los impares: Néstor sacrifica a Posidón nueve veces nueve toros [509], Tiresias recomienda a Ulises sacrificar *«un carnero, un toro y un verraco semental de cerdas»* [510]. Aquiles, en cambio, sacrifica en honor de Patroclo nada más que víctimas pares, cuatro corceles, *«doce hijos valientes de troyanos magnánimos»* [511], y de los nueve perros que tenía arroja a la pira dos, quedándose con los siete restantes. También en numerosas ocasiones se sirve de los números tres, cinco y siete, pero preferentemente del nueve:

De esta manera les increpó el anciano y nueve a la vez se levan-
[taron [512]

506 *Od.* III 127-128.

507 *Il.* XV 189.

508 F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, págs. 561-565.

509 *Od.* III 5-8.

510 *Od.* XI 131, XXIII 278.

511 *Il.* XXIII 175, 181.

512 *Il.* VII 161.

y

Tenían nueve años y eran de nueve codos
de anchura y su altura de nueve brazas[513]

y

Durante nueve días volaron por el ejército las flechas del dios[514]

y

Hospedándole durante nueve días y sacrificó nueve bueyes[515].

¿Por qué es el número nueve el más perfecto? Porque es el cuadrado del primer impar[516] e impar por un número de veces impar, pues se divide en tres tríadas, de las que cada una de ellas, a su vez, se divide en tres mónadas.

146 No sólo mostró la virtualidad de los números, sino también el sistema del cálculo, cuando en el catálogo dice:

Llegaron en cincuenta naves, en cada una
se habían embarcado ciento veinte jóvenes beocios[517]

y, a su vez, «*había cincuenta hombres*»[518], por lo que se puede calcular que, al ser las naves en su totalidad unas mil doscientas y cada una de ellas con cien hombres, el número total es de unos ciento veinte mil. A su vez, cuando dice de los troyanos,

---

513 *Od.* XI 311-312. Se refiere a Otos y Efialtes.

514 *Il.* I 53.

515 *Il.* VI 174.

516 Esto es, el tres, ya que el uno, la mónada, principio de los números, no entra en la serie como un número más.

517 *Il.* II 509-510.

518 *Il.* XVI 170.

Mil fuegos ardían en la llanura, y en la proximidad de cada uno se sentaban cincuenta[519]

permite calcular que eran cincuenta mil, sin contar los aliados.

A la música, la más allegada al alma, en tanto que es 147
una armonía producto de la mezcla de diferentes principios, y que tensa con sus melodías y ritmos lo que se encuentra relajado en el alma y relaja lo excesivamente tenso, los pitagóricos le prestaron una gran atención[520], y antes que ellos Homero. El encomio de ella lo expone en el episodio de las Sirenas, en el que incluso añade:

Sino que regresa tras haber gozado y sabido más cosas[521].

En otras ocasiones incluye la cítara en los banquetes, como en el caso de los pretendientes:

La lira, a la que los dioses han hecho compañera del banquete[522]

y en la corte de Alcínoo el citaredo *«rompió a cantar bellamente»*[523] y en las bodas *«flautas y cítaras sonaban»*[524], y en las faenas de la vendimia

Un muchacho con la cítara de sonido claro
tocaba de forma encantadora, y a su son cantaba un hermoso lino
con tenue voz[525]

[519] *Il.* VIII 562-563.
[520] Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, págs. 467-481.
[521] *Od.* XII 188.
[522] *Od.* XVII 270-271.
[523] *Od.* VIII 266.
[524] *Il.* XVIII 495.
[525] *Il.* XVIII 569-571.

y en la guerra dice que se oía *«el sonido de flautas y siringas»* [526]. No obstante también incluye la música en los duelos, cuando pone en escena *«cantores entonadores de trenos»* [527], dado que actúan de lenitivo de la aspereza del alma por medio de la lisura de la música.

148 Resulta evidente que la melodía es doble, una en la voz y otra en los instrumentos, de viento y de cuerda. Los sonidos en ella son grave y agudo. También sus diferencias las conoció Homero, que hace a mujeres, niños y ancianos de voz aguda por lo tenue de su pneuma y a los hombres de voz grave, entre otros versos en particular en los siguientes:

A él, que profería gemidos graves se le acercó su venerable madre
y lanzando agudos gritos de dolor abrazó la cabeza de su hijo [528]

y, a su vez:

Así, en medio de graves suspiros, habló de esta suerte a los argivos [529].

En cambio, los ancianos *«semejantes a cigarras»* [530] son comparados con animales de voz aguda. En los instrumentos de cuerda, cuantas son delgadas y vibran velozmente fácilmente hienden el aire, por lo que producen el sonido agudo; en cambio las gruesas, que tienen el movimiento lento, resuenan gravemente. Esta es la razón por la que también Homero llamó al látigo *«agudo»* [531], por-

526 *Il.* X 13.

527 *Il.* XXIV 720-721.

528 *Il.* XVIII 70-71. Traducimos de acuerdo con el contexto del Pseudo Plutarco.

529 *Il.* IX 16. Traducimos de acuerdo con el contexto del Pseudo Plutarco.

530 *Il.* III 151.

531 *Il.* XI 532. Tratamos de ser fiel a Pseudo Plutarco.

que, al ser delgado, produce un sonido agudo. Hasta aquí sobre la música en Homero.

Puesto que ahora mismo acabamos de hacer referencia a Pitágoras, a quien agradaba sobremanera el silencio y callar lo que no se debe decir, veamos si también Homero compartió esta opinión. En efecto, sobre los ebrios dijo: 149

Y hace proferir palabras que estarían mejor no dichas[532]

e increpa a Tersites:

Contente,
Tersites charlatán, aunque seas orador elocuente[533]

y Áyax, cuando la emprende con Idomeneo, dice:

Pero siempre hablas por hablar. Preciso es que tú
no seas charlatán[534]

y cuando los ejércitos marchan al combate:

Los troyanos avanzaban chillando y gritando como aves[535]
Y los aqueos avanzaban en silencio respirando valor[536]

pues el griterío es no griego y el silencio griego. Esta es la razón por la que también hizo a los más prudentes los más dominadores de su lengua, como cuando Ulises recomienda a su hijo:

Si de verdad eres mío, y de mi propia sangre,
que no lo sepa Laertes ni el porquero
ni ninguno de los siervos ni siquiera la misma Penélope[537]

---

532 *Od.* XIV 466.
533 *Il.* II 247, 246.
534 *Il.* XXIII 478-479.
535 *Il.* III 2.
536 *Il.* III 8.
537 *Od.* XVI 300, 302-303.

y, a su vez, le aconseja:

Calla y retenlo en tu pensamiento, y no preguntes[538].

Tales son las opiniones de los ilustres filósofos que tienen su origen en Homero.

150 Pero si debemos también hacer mención de los que han preferido unas escuelas propias, podremos hallar que también ellos tuvieron sus puntos de partida en Homero. Demócrito concibió las imágenes a partir de las siguientes palabras:

Sin embargo Apolo, de argénteo arco, fabricó una imagen[539]

y otros erraron partiendo de versos que él puso, no porque estuviera de acuerdo, sino porque se ajustaban al momento concreto narrativo[540]. Cuando Ulises, durante su estancia en la corte de Alcínoo, que está entregada a una vida muelle y regalada, hablándole con ánimo de complacerle, dijo:

Yo afirmo que no hay un cumplimiento más delicioso
que cuando el bienestar se extiende a todo el pueblo,
y los convidados escuchan a lo largo del palacio al aedo,
sentados en orden, y junto a ellos hay mesas cargadas
de pan y carne y sacando vino de las cráteras
un escanciador lo lleva de un lado a otro y lo escancia en copas.
Esto me parece lo más bello[541],

por estas palabras engañado Epicuro consideró el placer la suma felicidad[542]. Además, como el mismo Ulises tan

[538] *Od.* XIX 42.

[539] *Il.* V 449. Tratamos de reproducir el Pseudo Plutarco.

[540] Texto problemático, seguimos la edición de BERNARDAKIS.

[541] *Od.* IX 5-11.

[542] F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère...*, págs. 317-322; cf. 1 121 a, 137; 4 128 ARRIGHETI.

pronto se vestía con lanudo y delicado manto[543], como tan pronto con andrajos y zurrón[544], un día reposaba con Calipso[545] y otro era ultrajado por Iro[546] y Melantio[547], Aristipo[548], asumiendo esta imagen de la vida, afrontó la pobreza y fatigas animosamente e hizo uso también del placer sin escatimarlo.

La sabiduría de Homero también se puede percibir en 151 las siguientes pruebas, que fue el primero en enunciar bellos y numerosos apotegmas de hombres sabios, por ejemplo, «obedece a la divinidad»:

Quien a los dioses obedece, a él especialmente escuchan[549]

y «nada en demasía»:

Me indigna quien en exceso ama
y en exceso odia. Todo es mejor si es equilibrado[550]

y «fianza llama desgracia»:

Sin valor son las fianzas que se toman por gente sin valor[551]

y la respuesta de Pitágoras al que le preguntaba «¿Quién es amigo? Otro yo», ya lo había dicho:

Como mi propia cabeza[552].

---

543 *Od.* XIX 225-231.
544 *Od.* XIII 429-438.
545 *Od.* I 14-15, V 75-268, VII 253-266.
546 *Od.* XVIII 5-107.
547 *Od.* XVII 212-253.
548 *Fr.* 30 MANNEBACH.
549 *Il.* I 218.
550 *Od.* XV 69-71 con variantes: Pseudo Plutarco *kai d'allôi nemesō, hós...*, en lugar de *nemessômai dè kaì állōi andrì xeinodókōi.*
551 *Od.* VIII 351.
552 *Il.* XVIII 82, en boca de Aquiles refiriéndose a Patroclo.

152 Del mismo tipo que los apotegmas es la denominada máxima, que consiste en una enunciación universal concisa relativa a la existencia humana. Aunque de ello todos los poetas, filósofos y prosistas han hecho uso y se han aplicado a exponer algunas cosas sentenciosamente, Homero fue el primero que expuso públicamente numerosas y buenas máximas a lo largo de toda su poesía, unas veces con finalidad descriptiva, como cuando dice:

Harto fuerte es en efecto un rey cuando se irrita con un inferior[553]

y otras instructiva, por ejemplo,

No debe dormir toda la noche un jefe[554].

153 Tras haber dado a conocer Homero numerosas máximas y buenas admoniciones, las parafrasearon no pocos de los que escribieron después de él, de quienes algunos ejemplos no es inoportuno referir. Por ejemplo, es homérico:

¡Necios, los que nos irritamos contra Zeus insensatamente,
o queremos aplacarle acercándonos a él
o con palabras o por la fuerza! Pero él, sentado aparte ni se preocupa
ni se inquieta, pues dice que a los inmortales dioses
en fuerza y poder es muy superior.
Por tanto soportad los males que respectivamente os envíe[555].

A fín a ello es aquello pitagórico de:

[553] *Il.* I 80.

[554] *Il.* II 24, 61.

[555] *Il.* XV 104-109.

Cuantos dolores por avatares procedentes de los dioses los mortales tie-
[nen,
el destino que tengas, sopórtalo y no te irrites[556]

y además lo que dice Eurípides:

No es preciso irritarse por las dificultades,
pues no les preocupa en absoluto. Sino que cualquiera,
si endereza sus cosas, es feliz[557].

A su vez Homero dice: 154

Hijo mío, ¿hasta cuándo dejarás que el llanto y el sufrimiento
roan tu corazón?[558]

y Pitágoras dice:

No malgastes tu vida, no la devores[559].

Además, cuando Homero dice: 155

Pues tal es el pensamiento de los hombres terrenos
según el día que nos envía el padre de hombres y dioses[560].

Arquíloco, entre otras imitaciones también suyas, lo parafraseó diciendo:

Tal es el ánimo de los hombres, oh Glauco, hijo de Leptines,
según el día que les envía Zeus[561].

---

556 Pág. 116 f BERNARDAKIS. Sobre los *Akoúsmata kaì sýmbola* pitagóricos cf. *Pitagorici. Testimonianzi e frammenti,* ed. Timparo Cardini, Florencia, 1958-64, vol. III.

557 EURÍPIDES *fr.* 287 NAUCK *(Belerofonte).*

558 *Il.* XXIV 128-129.

559 Sabido es que Pitágoras no escribió nada, cf. nota 556.

560 *Od.* XVIII 136-137.

561 *Fr.* 212 ADRADOS = 68 DIEHL. Se completa con un tercer tetrámetro recogido en otras fuentes: «y tienen pensamientos según las cir-

156 Y cuando en otro pasaje Homero dice:

A uno la divinidad le ha concedido acciones guerreras,
a otro en su pecho pone Zeus, que ve a lo ancho, un espíritu
excelente, del que muchos hombres sacan provecho,
salva ciudades, y sobre todo él mismo le reconoce[562].

Eurípides lo imitó:

Es la sabiduría de un hombre la que bien rige las ciudades
y bien una casa, para la guerra además es una gran fuerza.
Una decisión sabia abundante tropa
vence, en la multitud reina la ignorancia, el mayor mal[563].

157 Los versos que compuso en la exhortación de Idomeneo a su compañero:

Amigo mío, si huyendo de esta guerra
nos libráramos para siempre de la vejez y de la muerte,
ni yo me batiría en primera fila
ni te llevaría a la batalla que da fama a los hombres;
pero ahora —puesto que, de todas maneras, las divinidades de la muerte
[se ciernen sobre nosotros
por millares, sin que un mortal pueda huir de ellas ni evitarlas—
vayamos, o daremos gloria a alguien o alguien nos la dará[564].

---

cunstancias en que se encuentran». Ya Heráclides Póntico escribió dos libros *Sobre Arquíloco y Homero* y la papirología nos ha transmitido tres trímetros yámbicos de Arquíloco a continuación de sus modelos épicos (cf. *The Hibeh Papyri,* ed. E. G. Turner, Londres, 1955, II, n.° 173; Lasserre, *Archiloque,* París, 1958, págs. 19-20; Treu, *Archilochus,* Munich, 1959, pág. 174). Comparaciones de Homero y Arquíloco también en los manuales de retórica, por ejemplo, en Teón.

562 *Il.* XIII 730, 732-734. En 734 Pseudo Plutarco *poleîs* en lugar de *poléas.*

563 *Fr.* 200 Nauck *(Antiope).*

564 *Il.* XII 322-328. En 322 Pseudo Plutarco *phygóntes* en lugar de *phygónte.*

Esquilo posteriormente lo expresó así:

Pero ni por muchas heridas que reciba en su pecho
muere una persona, a menos que corra parejo el fin de su vida,
ni en su casa alguien sentado junto al hogar
va a evitar mejor su destino fijado[565].

En prosa Demóstenes lo expresó así: «Pues para todos los hombres término de vida es la muerte, aunque alguien se guarde encerrándose en una habitación reducida; pero es necesario que los hombres honrados emprendan siempre todas las bellas acciones y soporten con nobleza lo que la divinidad les otorgue»[566].

A su vez lo que dice Homero: 158

No son rechazables los gloriosos dones divinos[567].

Sófocles lo parafraseó diciendo:

De un dios es este presente; y es necesario, de cuanto los dioses den, no rehuir nada, oh hijo, jamás[568].

Imitando aquello: 159

De cuya lengua fluían palabras más dulces que la miel[569].

Teócrito dijo:

Porque la Musa había vertido dulce néctar en su boca[570].

---

565 *Fr.* 362 Nauck.

566 *Sobre la corona* 97.

567 *Il.* III 65.

568 *Fr.* 879 Nauck = 964 Radt.

569 *Il.* I 249.

570 *Idilio* VII 82.

160 Finalmente Arato parafraseó el siguiente verso homérico:

Y ella, sola, está privada de los baños del Océano [571]

diciendo:

La Osa, que evita el cerúleo Océano [572]

y este otro:

Pues por poco evitan la muerte [573]

diciendo:

Un delgado madero los separa del Hades [574].

Pero basta ya sobre este aspecto.

161 El discurso político está dentro del arte retórico, en el que Homero fue el primero, según parece. Pues si la retórica es la facultad de hablar con persuasión, ¿quién más que Homero destaca en este ámbito, él, que aventaja a todos no sólo en la sublimidad de lenguaje sino que incluso en sus pensamientos muestra una fuerza equivalente a su dicción?

162 Parte primera del arte es la disposición, que está presente a lo largo de toda su poesía, y sobre todo al comienzo. Pues comenzó la *Ilíada* no abordándola desde lejos, sino en el momento en que las acciones se hicieron más vigorosas y en plenitud. Lo que era menos importante, cuanto sucedió en el pasado, en pocas palabras en

---

571 *Il.* XVIII 489, referente a la Osa.

572 *Fenómenos* 48.

573 *Il.* XV 628.

574 *Fenómenos* 299.

otros lugares lo expuso de pasada. Lo mismo también hizo en la *Odisea,* comenzando al final del errar de Ulises, en el momento en que era oportuno que Telémaco entrara en escena y evidenciase la insolencia de los pretendientes. Lo anterior, cuanto le acaeció a Ulises mientras erraba, lo introduce teniéndolo como narrador, de forma que, contado por el mismo que lo sufrió, pareciera más vívido y convincente.

Si continuamente, en verdad, todos los oradores hacen 163
uso de los exordios, con el fin de volver al oyente más atento o más benevolente, ya el mismo poeta hizo uso de proemios capaces sobre todo de mover al oyente y volverlo más atento. En la *Ilíada*[575] proclamando de antemano que va a narrar cuantos males acaecieron a los griegos por la cólera de Aquiles y la insolencia de Agamenón, y en la *Odisea*[576] que, a pesar de cuantas penas y peligros recayeron sobre Ulises, todas las superó con la inteligencia y fortaleza de su alma. También en ambos proemios invoca a la Musa[577], con el fin de lograr una estimación mayor y más divina de lo que va a decir.

Cuando hace a muchos de los personajes, introducidos 164
por él en escena, hablar a familiares, amigos, enemigos o pueblos, a cada uno le confiere la forma más apropiada de hablar. Por ejemplo, al principio hace emplear a Crises[578], cuando habla a los griegos, un exordio muy idóneo, pues hace votos previamente porque venzan a los enemigos y vuelvan a sus casas, con el fin de ganar su benevolencia, luego reclama a su hija. Aquiles[579], indig-

---

575 I 1-7.

576 I 1-10.

577 *Il.* I 1, *Od.* I 1.

578 *Il.* I 17-21.

579 *Il.* I 148-171.

nado por la amenaza de Agamenón, hace un discurso en que mezcla su propia defensa y la de los griegos, con el fin de captar una mayor benevolencia por parte de quienes le están escuchando: todos han ido a la guerra no por animosidad personal, sino por complacer al propio Agamenón y a su hermano; además, él ha contribuido mucho personalmente y, en cambio, ha obtenido la recompensa no de ellos sino del fondo común de los griegos. En su réplica Agamenón[580] no vacila sobre el sistema de granjearse también él a la multitud, pues ya que Aquiles había dicho que se iba a su patria por el ultraje de que había sido objeto, no dijo «vete» sino *«huye»*[581], cambiando lo que él había dicho lisa y llanamente en oprobio suyo; además, «no ruego que te quedes, otros hay a mi lado que me honrarán»[582], y ello era también del agrado de los oyentes.

165 Además aparece en escena como orador Néstor[583], al que califica de *«dulce palabra»*[584] y *«elocuente orador»*[585],

de cuya lengua fluían palabras más dulces que la miel[586],

el mayor encomio que se puede hacer de un orador. ¿Qué intenta conseguir él con su discurso? Comienza[587] con un exordio, por el que intenta hacer cambiar de opinión a los jefes en discordia, procurando que ellos adviertan que con su enfrentamiento van a proporcionar motivo de ale-

580 *Il.* I 172-187.
581 *Il.* I 173.
582 Parífrasis de *Il.* I 173-175.
583 *Il.* I 247.
584 *Il.* I 248.
585 *Il.* I 248.
586 *Il.* I 249.
587 *Il.* I 254-258.

gría a los enemigos. Prosigue[588] con una amonestación a ambos y una exhortación a que le hagan caso en calidad de más viejo; mientras corrige a uno dice cosas agradables al otro. Exhorta a Agamenón a que no quite la recompensa otorgada al que mucho se ha esforzado, y a Aquiles a que no dispute con el elegido para reinar. Finalmente[589], por medio de una alabanza apropiada a cada uno, a uno en el sentido de que reina sobre mayor número de hombres y al otro en el sentido de que tiene mayor vigor, intenta de este modo apaciguarlos.

¿Acaso no se sirve también del arte retórico en los 166
versos siguientes —cuando Agamenón vio el sueño[590] que le aportaba buenas esperanzas de parte de Zeus y le ordenaba armar a los griegos— al decir a la multitud lo contrario de lo que desea, para poner a prueba su ardor y no resultar odioso ante la obligación de guerrear por él? Él habla para agradar, mientras que cualquier otro de los que tienen la facultad de persuadirlos los incita, por el contrario, a permanecer, pues el rey quería esto en realidad. En efecto, cuando habla ante la asamblea[591] hace ver que quiere lo contrario. El receptor de estas palabras es Ulises, que se sirve de una libertad de lenguaje conveniente, que persuade a los jefes con palabras agradables y, en cambio, a los inferiores los obliga de forma terrible a obedecer a sus superiores[592]. Una vez aplacado el desorden y tumulto de la multitud[593], no sólo persuade a todos con palabras prudentes, reprochándoles con mesura,

[588] *Il.* I 259-279.
[589] *Il.* I 280-284.
[590] *Il.* II 16-34.
[591] *Il.* II 109-141.
[592] *Il.* II 188-206.
[593] *Il.* II 207-211.

pues no cumplen lo que prometieron, sino que incluso los justifica, pues se ven privados de sus seres más queridos permaneciendo sin resultado mucho tiempo, y, finalmente, les alienta a permanecer mediante el consuelo y la esperanza que se desprende de los vaticinios[594].

167 De forma similar Néstor[595], con palabras diferentes pero tendentes al mismo fin, y sirviéndose de una mayor libertad de palabra dirigida a los que ya se han ablandado, persuade a la multitud, y, refiriendo la causa de la negligencia a unos pocos que no valen nada, hace mudar de sentimientos a la mayoría. Añade además amenazas a los que no obedezcan y seguidamente aconseja al rey el modo en que debe alistar los cuerpos de tropa.

168 A su vez, en las acciones guerreras, cuando los griegos en parte han cosechado éxitos y en parte han sufrido fracasos y están temerosos, Diomedes[596], por tener la audacia de la juventud y la libertad de palabra derivada de su primacía en el combate, antes de haber hecho alarde de su valor, teniendo por merecedora de silencio la injuria del rey, reprende entonces a Agamenón en la idea de que ha aconsejado la retirada por cobardía. En efecto, dice:

Atrida, en primer lugar te combatiré por tu insensatez,
como es lícito, rey, en el ágora; pero tú no te irrites[597]

en estos versos no sólo intenta reprenderle, sino también evitar mediante súplica su ira. Y sin pesadumbre rememora sus acciones anteriores diciendo:

---

594 *Il.* II 284-332.
595 *Il.* II 337-368.
596 *Il.* IX 32-49.
597 *Il.* IX 32-33.

Todo esto
lo saben los argivos todos, jóvenes y viejos[598].

En los versos siguientes exhorta a los griegos, alabándoles hábilmente:

¡Desgraciado!, ¿esperas que los hijos de los aqueos
sean tan imbeles y cobardes, como dices?[599]

y avergüenza al mismo Agamenón, al aceptarle que se vaya si quiere: los demás se bastarán o, aunque todos huyan, él con su compañero se quedarán y pelearán, diciendo:

Nosotros dos, yo y Esténelo, seguiremos combatiendo[600].

En cambio Néstor[601] atestigua en su favor la excelencia de su consejo y acción, pero cuanto resta hasta agotar la deliberación, estima que debe aconsejarlo él, en calidad de más viejo. Prosigue su discurso intentando poner a punto la embajada a Aquiles[602].

Incluso en la misma embajada hace que los oradores 169
utilicen variados procedimientos. Ulises[603], al comienzo de su discurso, no dice inmediatamente que Agamenón, arrepentido de haberle quitado a Briseida, le devuelve la muchacha y le envía regalos, unos al instante y otros bajo promesa posteriormente, pues no era útil, ya que su ánimo permanecía henchido de cólera, evocarlo. En primer lugar, por el contrario, quiere inspirar a Aquiles compa-

598 *Il.* IX 35-36.
599 *Il.* IX 40-41.
600 *Il.* IX 48.
601 *Il.* IX 53-78.
602 *Il.* IX 162-172.
603 *Il.* IX 225-306.

sión ante los infortunios griegos[604], luego diciendo que, en el caso de que posteriormente quiera remediar las desdichas, no podrá[605]; a continuación recuerda los consejos de Peleo[606], alejando lo odioso de sí y atribuyendo las palabras a la persona que más puede hacerle cambiar de sentimientos, a la de su padre; y cuando parecía que él estaba más calmado, entonces incluso le menciona los regalos de Agamenón[607], y de nuevo traslada su discurso a las súplicas por los griegos[608]: aunque con razón está disgustado con Agamenón, es hermoso, al menos, salvar a los que no han faltado contra él. Se precisaba efectivamente que el epílogo no molestase en absoluto al oyente, pues, sobre todo, son las últimas palabras las que mejor se recuerdan. La exhortación final tiene un cierto carácter de estímulo contra los enemigos en la idea de que lo menosprecian: pues ahora, dice, podrías matar a Héctor, si se te enfrenta, ya que dice que ninguno de los griegos se le iguala[609]. En cambio Fénix[610], temiendo que el uso de la súplica no resultase suficientemente eficaz, llora. En primer lugar se suma a su impulso, diciendo[611] que no se separará de él, si emprende la navegación, pues ello le resultaba grato. Dice[612] también el motivo, cómo le fue confiada su educación por parte de Peleo, acogiéndole aún niño, y fue considerado digno de ser su maestro de pala-

604 *Il.* IX 228-246.
605 *Il.* IX 247-251.
606 *Il.* IX 252-259.
607 *Il.* IX 260-299.
608 *Il.* IX 300-306.
609 *Il.* IX 304-306.
610 *Il.* IX 432-605.
611 *Il.* IX 434-438.
612 *Il.* IX 438-443.

bra y acción. Expone incidentalmente también sus faltas de juventud[613], haciendo ver que también una edad semejante es irreflexiva. Más adelante[614] no omite nada tendente a estimularlo, utilizando retóricamente toda clase de tópicos: es hermoso reconciliarse con el suplicante que envía regalos y despacha como mensajeros a los mejores y más caros a él, es justo también que él obtenga lo que se merece, pues es su educador y maestro, además se va a arrepentir si desaprovecha la presente ocasión; se sirve además como ejemplo del relato de Meleagro[615], pues también este personaje, convocado por los suyos a acudir en auxilio de su patria, rehusó, hasta que acuciado por las desgracias que dominaban su ciudad se dispuso a defenderla. Áyax[616], por el contrario, no creyó precisa ni la lamentación ni la súplica, sino que haciendo uso de la libertad de palabra decidió terminar con la arrogancia de Aquiles, a veces increpándole oportunamente y a veces rogándole afablemente, con el fin de evitar su cólera, pues así se adaptaba al que era partícipe de la misma virtud. En su respuesta a cada uno de ellos Aquiles revela un carácter noble a la vez que franco. En efecto, a los demás les replica de forma que resulta a la vez crítico y generoso, mostrando las causas bien fundadas de su cólera, mientras que se justifica con Áyax[617]. A Ulises le dijo[618] que emprendería la navegación al día siguiente, pero, doblegado en cierta forma por las súplicas de Fénix, dice

613 *Il.* IX 447-496.
614 *Il.* IX 496-526.
615 *Il.* IX 527-599.
616 *Il.* IX 624-642.
617 *Il.* IX 644-655.
618 *Il.* IX 308-429.

que deliberarán sobre el retorno[619]; vencido, en cambio, por la franqueza de Áyax confesará todo lo que va a hacer[620]: no saldrá a la batalla hasta que Héctor llegue a sus tiendas y naves, habiendo dado muerte a la mayoría de los griegos, y añade[621] a continuación que, en su opinión, Héctor, aun combatiendo ardorosamente, desistirá. En efecto, esta es su réplica a lo expresado anteriormente por Ulises respecto a su resistencia al enfrentamiento con Héctor.

170 En el discurso de Fénix[622] también hace patente que la retórica es un arte. En efecto, le dice a Aquiles la razón de su acogida:

Todavía niño, sin experiencia de la guerra igual para todos,
ni del ágora, donde los hombres se hacen ilustres;
me envió para enseñarte todo esto,
a ser un hombre de palabra y de acción[623].

En estos versos indica lo siguiente, que la facultad de palabra hace a los hombres ilustres.

171 Se pueden también en otros muchos pasajes descubrir discursos que participan del arte retórico. Deja traslucir el modo de acusación y defensa, entre otros pasajes, principalmente en los versos en que Héctor ataca a su hermano[624], echándole en cara su cobardía e incontinencia, y que, por ser como era, agraviaba a gentes que tienen su morada lejos, por lo que es causa de males para los suyos. Alejandro acaba con la ira de su hermano al reco-

---

619 *Il.* IX 606-619.
620 *Il.* IX 643-655.
621 *Il.* IX 654-655.
622 *Il.* IX 432-605.
623 *Il.* IX 440-443.
624 *Il.* III 38-57.

nocer[625] que con motivo es increpado y rechaza la acusación de cobardía con su ofrecimiento del combate con Menelao. Que Homero es maestro de retórica, nadie sensato lo podrá negar, pues incluso se evidencia lo demás a partir de la propia lectura.

No descuidó tampoco la caracterización de los orado- 172
res. En efecto, pone en escena a Néstor, dulce y grato para los oyentes, a Menelao, conciso, encantador y que no se aparta del asunto, y a Ulises, haciendo uso de un abundante y denso caudal de palabras. Antenor[626] da fe de ello en relación con estos dos héroes, una vez que los oyó, cuando fueron a Troya como embajadores. Estas formas de hablar Homero mismo las exhibe mostrándolas en toda su poesía.

Conoció también la Antítesis de discursos, que siempre 173
introduce lo opuesto en cualquier asunto, prueba y refuta lo mismo por medio del flexible campo que poseen las palabras. En efecto, dice:

Voluble es la lengua de los mortales, y en su interior muchas palabras
de todas clases, vasto es el campo de las palabras aquí y allá.
Cual palabra pronuncies, tal oirás[627].

Sabe decir lo mismo extensamente y repetirlo con bre- 174
vedad, lo que se denomina precisamente Recapitulación, y aparece en los oradores cuando se precisa evocar brevemente lo expuesto extensamente. En efecto, lo que narró Ulises entre los feacios en cuatro cantos, eso a su vez lo expone brevemente así:

625 *Il.* III 58-75.
626 *Il.* III 203-224.
627 *Il.* XX 248-250.

Comenzó por cómo en primer lugar había sometido a los cicones
[y luego[628]

y lo que sigue.

175 El conocimiento de las leyes está comprendido también dentro del discurso político, y tampoco podríamos encontrar a Homero ajeno a él. Si el término «ley»[629] estaba en uso en su época, no es posible determinarlo con claridad. En efecto, unos dicen que evidentemente él conocía el término «ley», basándose en el siguiente verso:

Vigilando la soberbia de los hombres y su rectitud (eunomíēn)[630].

Sin embargo, Aristarco[631] entendió que *eunomía* está dicho por *eû némesthai*, «estar bien administrado». No obstante también parece que *nómos*, «ley», deriva de *némein*, «asignar» partes iguales a todos o bien individualmente según méritos. Que conoció el poder de las leyes, aunque no conservado en forma escrita sino en la mente de los hombres, se evidencia en numerosos pasajes. En efecto, presenta a Aquiles diciendo a propósito del cetro:

Ahora, por el contrario, los hijos de los aqueos
en sus manos lo portan como jueces, que las leyes
guardan en nombre de Zeus[632]

pues establecidas como reglas e impuestas desde arriba son las leyes, de las que da a Zeus como introductor, con el

---

628 *Od.* XXIII 310.

629 *Nómos.*

630 *Od.* XVII 487.

631 Cf. K. Lehrs, *De Aristarchi Studiis Homericis*, Leipzig, 1882, págs. 342-343. Sobre este tema cf. J. Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, París, 1971.

632 *Il.* I 237-239.

que incluso dice que Minos, el rey de los cretenses, conversa[633], y la conversación era instrucción en las leyes, como Platón atestigua[634]. Claramente también evidencia en los siguientes versos que se debe obedecer a las leyes y no cometer injusticia:

Por esto ningún hombre en modo alguno debe ser nunca injusto,
sino retener en silencio los dones que los dioses le otorguen[635].

Homero fue el primero en verdad que distinguió las 176
distintas formas de gobernar el Estado[636]. En efecto, en el escudo, que Hefesto fabricó[637] a imagen del mundo entero, representó[638] dos ciudades en su interior, una con una vida en paz y felicidad y la otra dedicada a la guerra, y, al referir las cualidades de cada una de ellas, muestra que una es la vida política y la otra la vida militar. Pero no desdeñó con su silencio tampoco la agrícola, sino que incluso la expuso[639] aplicando viveza a la vez que belleza a sus palabras.

Lo que en cualquier ciudad está legislado, que exista 177
una reunión del consejo y una deliberación previa antes de que se reúna la asamblea popular, evidentemente tiene su origen en las siguientes palabras homéricas:

Pero previamente celebróse un consejo de magnánimos ancianos[640]

---

633 *Od.* XIX 178-179.

634 *Minos* 319 a 9-e 5.

635 *Od.* XVIII 141-142.

636 Para esta sección cf. E. A. Ramos Jurado, «Homero obertura del pensamiento político griego», *Habis* 13 (1982) 9-16.

637 *Il.* XVIII 468-617.

638 *Il.* XVIII 490-540.

639 *Il.* XVIII 541-572.

640 *Il.* II 53.

pues Agamenón reúne a los ancianos y examina con ellos cómo aprestar el ejército para el combate.

178 Y que debe el gobernante ante todo preocuparse por la salvación de todos, lo enseña a través del mismo personaje, al que incluso aconseja:

No debe dormir toda la noche un jefe[641]

y que deben los súbditos obedecer al jefe y cómo el jefe debe comportarse con cada uno, Ulises[642] lo deja ver cuando persuade a los de alto rango con palabras agradables y, en cambio, a los de la plebe los increpa con acritud.

179 Es más, levantarse por deferencia ante los hombres notables está universalmente aceptado, actitud que incluso los dioses adoptan ante la presencia de Zeus:

Ninguno osó
aguardar su llegada, sino que todos salieron a su encuentro[643].

180 Es ley entre la inmensa mayoría que hable el más anciano. Diomedes, cuando osó hablar el primero ante el apremio del combate, se considera digno de perdón:

No os irritéis contra mí,
porque soy posterior en nacimiento a vosotros[644].

181 También entre todos está regulado legalmente el castigo de las faltas intencionadas y el perdón de las no intencionadas. Este aspecto de nuevo lo demuestra el poeta en los versos en que el aedo dice asido a Ulises:

---

641 *Il.* II 24.
642 *Il.* II 188-207.
643 *Il.* I 534-535.
644 *Il.* XIV 111-112.

También Telémaco, tu querido hijo, podría decirte esto,
que yo ni de buen grado ni porque lo precisara a tu casa
venía a cantar para los pretendientes en los banquetes,
sino que muchos más numerosos y fuertes me arrastraban por la [fuerza [645]

Siendo tres las constituciones tendentes a la justicia y 182
al respeto a la ley, realeza, aristocracia y democracia, y opuestas a ellas, a su vez, tres tendentes a la injusticia e ilegalidad, tiranía, oligarquía y oclocracia, ni siquiera ellas parece que las ignoró Homero, pues a la realeza la menciona y alaba a lo largo de toda su poesía, como en los siguientes versos:

Grande es la cólera de los reyes vástagos de Zeus;
y su dignidad procede de Zeus y la ama el prudente Zeus [646].

Además, cómo debe ser el rey, lo evidencia claramente:

De los ciudadanos sobre los que reinó, pero era bueno como un [padre [647]

y

Que ni hizo ni dijo nada injusto
en el pueblo. Este es el proceder habitual de los divinos reyes [648].

En cuanto a la aristocracia, enumera entre los beocios cinco reyes [649] y entre los feacios:

en el pueblo doce esclarecidos reyes
soberanos juzgan, y yo soy el decimotercero [650].

---

645 *Od.* XXII 350-353.

646 *Il.* II 196-197.

647 *Od.* II 234, V 12.

648 *Od.* IV 690-691.

649 *Il.* II 494-495: Penéleo, Leito, Arcesilao, Protoenor y Clonio.

650 *Od.* VIII 390-391. En 391 *krínousi* en lugar de *kraínousi.*

Una representación de la democracia evidentemente la muestra en la fabricación del escudo, en el que al representar dos ciudades, de una[651] dice que tiene un régimen democrático, pues nadie ejerce el poder, sino que todos viven voluntariamente según las leyes. Incluso en esta representación introduce un tribunal[652]. También en su obra muestra la democracia en los versos en que dice:

Por temor al pueblo, pues éste rebosaba de ira,
porque, siguiendo a unos piratas de Tafos,
había causado daño a los tesprotos, que eran nuestros aliados[653].

183 Al que gobierna por la violencia y en la ilegalidad no le llama tirano, pues el término es posterior, pero cuál es en sus hechos, lo muestra en los siguientes versos:

Al rey Equeto, azote de todos los mortales,
para que te corte la nariz y las orejas con cruel bronce[654].

Muestra también a Egisto tiránico, el cual, tras haber asesinado a Agamenón, dominaba por la fuerza a los micénicos y, cuando fue muerto, dice que no hubiera recibido sepultura si Menelao hubiera estado allí, pues es lo regulado en el caso de los tiranos:

No habrían echado un montón de tierra sobre su cadáver,
sino que los perros y las aves lo habrían despedazado
tirado en la llanura, ¡tan gran crimen cometió![655].

---

651 *Il.* XVIII 490-508.

652 *Il.* XVIII 497-508.

653 *Od.* XVI 425-427.

654 *Od.* XVIII 85-86.

655 *Od.* III 258-259, el tercer verso está formado por parte del actual 260-261: *keímenon en pedíōi · mála gàr méga mēsato érgon.*

Parece mostrar la oligarquía a través de la ambición desmedida de los pretendientes, sobre los que dice:

Y cuantos son poderosos en la escarpada Ítaca[656].

La oclocracia nos la ofrece en el régimen de los troyanos, en el que incluso todos, como cómplices de Alejandro, cayeron en el infortunio, y Príamo increpa a sus hijos como culpables de ello:

¡Apresuraos, malos hijos, motivos de vergüenza![657]

y uno de los troyanos, Antímaco,

habiendo recibido oro de Alejandro, magníficos presentes,
impedía que se devolviera Helena al rubio Menelao[658].

Puesto que se considera justo entre los hombres dar a cada uno según su mérito[659], que comprende especialmente venerar a los dioses, honrar a los padres y a la familia, en muchos pasajes enseña la piedad hacia los dioses, como cuando pone en escena a los héroes haciendo sacrificios y plegarias, ofreciendo dones a los dioses, honrándoles con himnos y recibiendo auxilio de parte de los dioses como recompensa por su piedad. 184

Honrar a los padres lo muestra sobre todo en el personaje de Telémaco y en los versos en los que alaba a Orestes: 185

¿No has oído qué fama ha cobrado el divino Orestes
entre todos los hombres, por haber matado al asesino de su padre?[660].

---

656 *Od.* I 247, XVI 124.

657 *Il.* XXIV 253.

658 *Il.* XI 124-125.

659 Marco Aurelio, *Meditaciones* 1, 16.

660 *Od.* I 298-299.

Además, que la atención a los padres en su vejez por parte de los hijos es justo por naturaleza y es un débito compensatorio, lo explicitó en una sola frase diciendo:

Ni siquiera a sus padres
pagó su crianza[661].

La benevolencia fraterna y la confianza mutua la muestra en Agamenón y Menelao, y entre amigos en Aquiles y Patroclo, pero hace presente la prudencia y amor conyugal de la mujer en Penélope, y el amor de un marido hacia su propia esposa en Ulises.

186 Que se debe actuar en defensa de la patria, especialmente lo mostró en el siguiente verso:

Sólo un augurio es el mejor: combatir por la patria[662]

y que, a su vez, los miembros de un estado deben estar unidos:

Sin fratría, sin ley, sin hogar es aquel
que ama la guerra intestina, espantosa[663]

y que la sinceridad es estimable y en cambio su opuesto debe evitarse:

Me es tan odioso como las puertas del Hades
quien oculta una cosa en su mente y dice otra[664].

y

Quienes le hablan bien, pero por detrás le piensan
mal[665].

---

661 *Il.* XVII 301-302, IV 477-478.
662 *Il.* XII 243.
663 *Il.* IX 63-64.
664 *Il.* IX 312-313.
665 *Od.* XVIII 168.

El hogar se mantiene sobre todo a salvo cuando la es- 187
posa ni se mete en los planes del marido ni sin su consentimiento intenta llevar a cabo algo, ambos supuestos los ejemplificó con Hera, el primero poniendo estas palabras en boca de Zeus:

Hera, no esperes conocer todos mis designios[666]

y el segundo en boca de Hera:

No fuera que después te irritaras contra mí, si, sin decírtelo,
me encaminara a la morada de Océano de profunda corriente[667].

La costumbre generalizada de que los que parten al 188
combate o están en peligro hacen alguna recomendación a los suyos, no la ignoró el poeta. En efecto, Andrómaca, en su lamento por Héctor, dice:

Ni siquiera moribundo pudiste tenderme los brazos desde el lecho
ni darme prudentes advertencias, que siempre
hubiera recordado, noche y día, entre lágrimas[668].

Penélope recuerda los encargos de Ulises, que dijo cuando partía:

Por esto no sé si va a librarme un dios, o pereceré
allí en Troya. Cuida tú aquí de todo;
presta atención a mi padre y a mi madre en palacio
como ahora, o todavía más, cuando yo esté lejos.
Cuando veas que mi hijo ya tiene barba,
cásate con quien quieras, abandonando tu casa[669].

---

666 *Il.* I 545.
667 *Il.* XIV 310-311.
668 *Il.* XXIV 743-745.
669 *Od.* XVIII 265-270.

Conoció incluso la figura del administrador:

A él, al marchar en naves, la encomendó toda su casa,
que obedeciera al anciano y que conservara todo intacto[670].

189 El duelo en la muerte de los familiares cree conveniente que no sea inmoderado, pues esto es vulgar, ni consiente que se elimine por completo, pues es imposible la impasibilidad humana. Esta es la razón por la que dice lo siguiente:

Al fin cesa de llorar y lamentarse,
pues las Moiras dieron a los hombres un corazón paciente[671].

En otro pasaje dice:

Se debe enterrar al que muere
con ánimo firme, tras llorarle un día[672].

190 Conoció también lo que incluso hoy se acostumbra en los entierros, entre otros versos sobre todo en los siguientes:

Donde le rendirán honores fúnebres sus hermanos y amigos
con una tumba y una estela, pues tales son los honores de los muer-
[tos[673]

y lo que Andrómaca dice dirigiéndose al cadáver tendido desnudo de Héctor:

Los movedizos gusanos te comerán, cuando los perros se hayan sa-
[ciado,
desnudo. Hay, sin embargo, en palacio vestiduras

---

670 *Od.* II 226-227.
671 *Il.* XXIV 48-49.
672 *Il.* XIX 228-229.
673 *Il.* XVI 456-457.

finas y elegantes, hechas por manos femeninas.
Pero todas éstas las quemaré en el fuego ardiente,
sin provecho alguno para ti, pues tú no te las pondrás,
pero serán motivo de gloria para ti a los ojos de troyanos y troyanas[674].

Del mismo modo, Penélope hace «*un sudario para el héroe Laertes*»[675]. Ello está dentro de la mesura. Pero lo que sobrepasa a esto, el que Aquiles en la pira de Patroclo queme aparte de animales seres humanos, no lo expone en tono de alabanza, de ahí que proclame:

Y meditó en su espíritu crueles acciones[676].

Fue el primero en describir los lugares de sepultura común: 191

Erijamos un túmulo con tierra procedente de la llanura[677]

y fue el primero en mostrar los juegos fúnebres[678]. Ello es común tanto a los que están en paz como en guerra.

Su poesía ofrece el conocimiento del arte militar, que 192
algunos llaman Táctica, en sus más variadas formas, combate de infantería, asalto a los muros, combate naval, combate a orillas de un río, combates singulares, y estrategias de todas clases, de la que vale la pena citar unos pocos casos. En las batallas con los ejércitos formados para el combate sin duda siempre se debe colocar delante la caballería y detrás la infantería, y ello lo indica así:

---

674 *Il.* XXII 509-514.

675 *Od.* II 99, XIX 144, XXIV 134.

676 *Il.* XXI 19.

677 *Il.* VII 336. Pseudo Plutarco *ek pedíou hína* en lugar de *amphì pyrēn héna.*

678 *Il.* XXIII 257-897.

Poniendo los jinetes delante con caballos y carros,
y los infantes detrás numerosos y valientes[679].

193 También la colocación de los jefes entre los soldados en orden:

Siete eran los jefes de los centinelas y cada uno de cien
mozos acompañados con largas lanzas en sus manos[680]

De los jefes unos en primera línea para combatir delante y otros detrás para urgir a los que se muestran renuentes al combate:

Ellos en torno al valeroso Idomeneo se armaban.
Idomeneo se hallaba en las primeras filas, semejante a un jabalí por [su bravura;
y Meriones enardecía las últimas formaciones[681].

194 Y que las mejores fuerzas deben acampar en la parte externa, como si fuese un muro de protección para los demás, y el rey, en cambio, establecer su tienda en el lugar más seguro, es decir, en el centro, lo muestra en que los más valientes, Aquiles y Áyax, establecen sus tiendas en las partes más alejadas a las naves, mientras que Agamenón y demás jefes lo hacen en el centro[682].

195 Construir un campamento atrincherado, excavar fosas a lo ancho y profundo e interceptar con una empalizada en círculo de forma que nadie pueda franquearla de un salto por su anchura ni descender por su profundidad, se da en las actividades guerreras incluso en Homero:

---

679 *Il.* IV 297-298.

680 *Il.* IX 85-86.

681 *Il.* IV 252-254.

682 Cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, págs. 358-359.

Pues les daba horror la fosa
ancha, ni franquearla de un salto aproximándose al borde ni atravesarla
era fácil, pues escarpados precipicios por todas partes
se alzaban a ambos lados, y su parte superior de estacas
afiladas estaba guarnecida, que clavaron los hijos de los aqueos,
apretadas y grandes, como defensa de hombres enemigos[683].

Noblemente mueren en la batalla también los guerreros: 196

Más no quisiera morir sin lucha ni sin gloria,
sino haciendo algo grande cuyo conocimiento llegue a los venideros[684]

y, a su vez,

Y el que de vosotros
herido de cerca o de lejos se enfrente con su muerte o su destino,
que muera; no es deshonra para él en defensa de su patria
morir[685].

A los más valientes les es otorgada recompensa:

Mas la parte de recompensa que daba a jefes y reyes[686]

mientras que a los que abandonan sus puestos los amenaza: 197

Al que yo vea por su voluntad lejos de las naves
allí mismo urdiré su muerte[687].

---

683 *Il.* XII 52-57.
684 *Il.* XXII 304-305.
685 *Il.* XV 494-497.
686 *Il.* IX 334.
687 *Il.* XV 348-349. Pseudo Plutarco *ethélonta* en lugar de *hetérōthi.*

198 En las batallas de qué modo y de qué diversa y variopinta forma hace que los héroes hieran y sean heridos, sobre ello ¿qué hay de decir? Vale la pena advertir que consideramos más ilustres a los que presentan heridas delanteras, pues indican su ardor por mantenerse firmes y resistir, mientras que los que han sido heridos por la espalda o entre los homóplatos los consideramos con menor honra, puesto que lo han sufrido en el momento de la huida. Ambos tipos están en Homero:

Y si en la refriega resultaras herido de cerca o de lejos,
no te podría dar por detrás el dardo en la nuca ni en la espalda,
sino que te alcanzará en tu pecho o en tu vientre
mientras fueras hacia delante con los guerreros más avanzados[688]

y, a su vez,

No me clavarás tu lanza por la espalda, huyendo de ti;
atraviésame el pecho cuando de frente me lance con ardor[689].

Con sentido práctico aconseja que en la fuga de los enemigos no se ocupen de despojar a los muertos ni den oportunidad de huida, sino que los acosen y persigan:

Que ninguno, ansioso de despojos, atrás
se quede, para volver a las naves portando lo más que pueda.
Ea, matemos hombres, y luego tranquilamente
en la llanura despojaréis los cadáveres[690].

199 Hay en él muestras de valor de todas las edades, por las que cualquiera puede exaltarse: el que está en su plenitud está representado por Aquiles, Áyax y Diomedes, el

688 *Il.* XIII 288-291.
689 *Il.* XXII 283-284.
690 *Il.* VI 68-71.

joven por Antíloco y Meriones, el entrecano por Idomeneo y Ulises, el anciano por Néstor, y cualquier rey por todos ellos y sobre todo por Agamenón. Tales son los modelos de discursos políticos y hechos en Homero.

Veamos también sobre la medicina si incluso de ella 200
tuvo conocimiento Homero[691]. Que le concedió un gran valor a este arte, resulta evidente a partir del siguiente verso:

Pues un médico vale por muchos otros hombres[692].

Parece que la medicina es ciencia de enfermedad y salud, concepto que se puede captar a partir de los siguientes versos, que es una ciencia:

cada uno es médico que descuella por su saber entre todos[693]

y que es ciencia de enfermedad y salud:

después de mezclar los remedios muchos son buenos y muchos per- [niciosos[694]

con este verso indica ambas vertientes.

La medicina pertenece, por una parte, al ámbito espe- 201
culativo, que por razones universales y metodológicamente lleva al conocimiento particular, cuyas partes son la sintomatología y la etiología, pero, por otra, al ámbito práctico, que se ocupa de su actividad, y cuyas partes son la dietética, la cirugía y farmacia. ¿Cómo Homero hizo men-

---

691 Cf. L. GIL, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, págs. 119-126. Galeno, según Alejandro de Tralles, escribió *Sobre la medicina de Homero*.

692 *Il.* XI 514.

693 *Od.* IV 231.

694 *Od.* IV 230.

ción de cada una de ellas? Que sabe que es algo especulativo, enigmáticamente lo expresa en el siguiente verso:

Tales remedios ingeniosos tenía la hija de Zeus[695]

pues llama «*ingeniosos*» evidentemente a lo dispuesto conforme a un arte especulativo.

202 La sintomatología la describe abiertamente por medio de Aquiles. Por ser discípulo de Quirón, fue el primero en reconocer la causa de la peste que se había apoderado de los griegos[696], pues sabía que las enfermedades epidémicas tienen su origen en Apolo, que parece ser el mismo que Helios, pues de él dependen las estaciones del año, las cuales, si hay un desequilibrio, son causas de enfermedades. En general atribuye la salud y muerte de los hombres a Apolo, y de las mujeres a Ártemis, esto es, al sol y a la luna, haciéndolos arqueros por el lanzamiento de sus rayos, pero distinguiendo asimismo lo masculino y lo femenino, pues el género masculino es por naturaleza más cálido. Por ello dice que Telémaco es ya un hombre por voluntad de Apolo[697] y que, en cambio, las hijas de Tindáreo deben su crecimiento a Ártemis[698]. Distingue las muertes en muy diversos pasajes y principalmente en el siguiente:

A éstos los mató Apolo disparando su arco de plata,
airado contra Níobe, y a ellas Ártemis la que goza con sus saetas[699].

---

[695] *Od.* IV 227: «ingeniosos» = *mētióenta.*

[696] *Il.* 64-57, 380-386; cf. F. Buffière, *Les mythes d'Homère...*, págs. 195-203.

[697] *Od.* XIX 86-89.

[698] En realidad se refiere a las hijas de Pandáreo (*Od.* XX 71).

[699] *Il.* XXIV 605-606.

También cuando describe la salida del Perro, ello es signo y causa de altas temperaturas y enfermedades:

Es la más brillante, pero constituye un signo funesto,
porque trae excesivo calor a los míseros mortales[700].

Describe el análisis de las causas en los versos en que dice sobre los dioses: 203

Pues no comen pan ni beben negro vino,
y por esto carecen de sangre y son llamados inmortales[701]

pues el alimento, tanto el sólido como el líquido, genera la sangre, y ésta alimenta el cuerpo, pero en exceso o corrupta provoca enfermedades.

Asimismo describe con exactitud la parte práctica de la medicina, que incluye la dietética. En efecto, en primer lugar conoce las enfermedades crónicas y agudas, como cuando dice: 204

¿Qué Ker de la muy dolorosa muerte te domeñó?
¿O te sometió una larga enfermedad o Ártemis que goza con sus [saetas
te mató, atacándote con sus suaves dardos?[702].

Resulta evidente que también aprecia el régimen frugal como bueno para la salud, pues hace que los héroes consuman carnes asadas[703], suprimiendo la curiosidad respecto a los alimentos[704]. Puesto que el estómago siempre de- 205

---

700 *Il.* XXII 30-31.

701 *Il.* V 341-342.

702 *Od.* XI 171-173.

703 Cf. *Od.* IV 66, XVI 443.

704 Temperancia y heroísmo van unidos, no así glotonería y heroísmo, cf. PLATÓN, *República* 404 b 10-c 9; PLUTARCO, *Banquete de los siete sabios* 159 f; ATENEO, *Banquete de los sofistas* I 8 e.

be estar satisfecho, cuando de los alimentos precedentes digeridos lo aprovechable para el cuerpo se distribuye por el corazón y las venas y los residuos se eliminan, dice así:

Pero dejadme cenar, por afligido que yo esté,
pues no hay cosa más inoportuna que el maldito vientre,
que nos incita por fuerza a acordarnos de él[705]

y a su vez:

Él continuamente
me incita a comer y beber, y me hace olvidar
todo cuanto he padecido, y me ordena llenarlo[706]

206 Conoce también los distintos niveles en el consumo del vino, que el beber mucho es nocivo, mientras que el beber con mesura es beneficioso. El primer aspecto lo expresa así:

Te trastorna el vino, dulce como la miel,
el que daña a quien lo arrebata con avidez y no lo bebe con mesura[707]

y el segundo aspecto de este otro modo:

El vino acrecienta mucho el vigor del hombre fatigado[708].

Y sabe también que engendra vigor:

Pero quien, saciado de vino y comida,
pelea todo el día con los enemigos,
tiene en su pecho un corazón audaz y sus miembros
no se cansan hasta que todos se han retirado del combate[709].

---

705 *Od.* VII 215-217.
706 *Od.* VII 219-221.
707 *Od.* XXI 293-294.
708 *Il.* VI 261.
709 *Il.* XIX 167-170.

Utiliza el vino dulce con vistas a la disposición amistosa:

Así dijo; Pontónoo mezcló el vino dulce como la miel[710]

mientras que Ulises sirve al Cíclope el vino fuerte y soporífero[711], y el de sabor acre para la curación, éste es el de Pramno, que da a Macaón herido[712].

Que también recomienda hacer ejercicios físicos, resul- 207
ta patente según se desprende de numerosos pasajes. En efecto, continuamente representa a sus héroes en acción, a unos en sus actividades regulares y a otros por simple ejercicio, pues pone en escena realizando ejercicios físicos tanto a los feacios, que viven especialmente una vida regalada, como a los insalvables pretendientes. Cree también que ejercicios suficientes proporcionan salud y que el sueño es el remedio de los esfuerzos que sobrecargan el cuerpo[713]. En efecto, dice que a Ulises, agotado por el mar, le entró sueño:

Para que se calmara rápidamente
el penoso cansancio[714]

pues la naturaleza reclama que el cuerpo fatigado descanse, y el poco calor que queda en él, éste, ya que no puede llegar a todas partes, que permanezca en su interior. ¿Cómo descansa el cuerpo?, porque la tensión del alma cede y los miembros se aflojan, y ello claramente lo dijo:

Dormía reclinada y todos sus miembros se aflojaron[715].

---

710 *Od.* VII 182.

711 *Od.* IX 345-362.

712 *Il.* XI 639.

713 *Sobre el régimen* 60-61.

714 *Od.* V 492-493.

715 *Od.* IV 794, XVIII 189.

Si la falta de mesura es nociva en todos los demás aspectos, del mismo modo lo manifiesta en el caso del sueño, tan pronto diciendo:

El mucho dormir es dañino[716]

como tan pronto:

Malo es mantenerse
en vela toda la noche[717].

208 Sabe también que la buena combinación de aires contribuye a la salud, en los versos en que dice:

Sino que a ti a los Campos Elíseos, a los confines de la tierra,
los inmortales te enviarán, donde está el rubio Radamantis,
allí más cómoda es la vida de los hombres,
no hay nevadas, ni largo invierno, ni lluvias,
sino que siempre a los soplos de Céfiro, que sopla sonoramente,
Océano deja paso para refrescar a los hombres[718]

en estos versos parece conocer muy bien estos dos principios: que el origen de los vientos reside en la humedad y que el calor natural del viviente precisa de la acción de refrescar.

209 También conoce los remedios de las afecciones: para el desfallecimiento, aire fresco, como hace en el caso de Sarpedón:

Pero de nuevo volvió en sí; el soplo del Bóreas
soplando sobre él reanimó su alma agonizante[719]

---

716 *Od.* XV 394.
717 *Od.* XX 52-53.
718 *Od.* IV 563-568.
719 *Il.* V 697-698.

y del enfriamiento el remedio es el calor, como sucede en el caso de Ulises víctima de una tempestad marina, que se pone a cubierto en un matorral, donde estaba al abrigo de los vientos y lluvias, y se cubre con el ramaje que allí había[720]. Respecto al cansancio conoce como remedios los baños y ungüentos, como en el caso de Diomedes y Ulises que se recuperaron así de su misión nocturna[721]. Lo beneficiosos que son los baños lo pone de manifiesto sobre todo en las siguientes palabras:

> *Vertiendo el agua de temperatura agradable por mi cabeza y hombros*[722].

Es evidente, pues, que, por tener ahí su punto de partida los nervios, consecuentemente a partir de ellos se consigue también la cura del cansancio. Esta es la curación por calor y humedad, pues el cansancio deshidrata.

210 Queda por examinar cómo entendió la parte de la cirugía. Macaón cura a Menelao[723], primero sacando la flecha, luego examinando la herida, chupando la sangre y aplicando encima drogas secas. Y resulta evidente que lo hace según las normas del arte. Y a Eurípilo[724], herido en el muslo, Patroclo, en primer lugar, lo atiende con la daga que tiene a mano, luego, tras lavar con agua tibia, para mitigar su dolor, aplica encima una raíz, pues muchas brotan por todas partes para curación de heridas. Supo también lo siguiente, que las drogas amargas son aptas para secar, y las heridas precisan ser secadas. Patro-

---

720 *Od.* V 474-493.

721 *Il.* X 574-579.

722 *Od.* X 362.

723 *Il.* IV 210-219.

724 *Il.* XI 842-848.

clo no se fue enseguida tras haberlo curado, sino que «*permanecía sentado y lo entretenía con su conversación*»[725], pues el que estaba sumido en el dolor precisaba de consuelo. A Macaón, por su parte, que había recibido una herida no grande ni mortal en el hombro, lógicamente le hace utilizar un régimen más laxo, y quizás con ello muestra su arte, pues quien los cuidaba como fuera, era capaz de curarse a sí mismo.

211 También se puede captar en él que no ignora entre las drogas medicinales los emplastos y los polvos, como cuando dice:

Y encima aplicó drogas calmantes[726]

y las bebibles, cuando Helena mezcla en la crátera una droga,

disipadora del dolor, aplacadora de la cólera, que hace olvidar todos [los males[727].

Del mismo modo también conoce entre las drogas venenosas los ungüentos, como en los siguientes versos:

Para buscar un veneno homicida, con que untar
sus broncíneas flechas[728]

y las bebibles, como en estos otros:

Y echarlos en la crátera para destruirnos
a todos[729].

---

725 *Il.* XV 393.
726 *Il.* IV 218.
727 *Od.* IV 221: Pseudo Plutarco *epílēthes* en lugar de *epílēthon*.
728 *Od.* I 261.
729 *Od.* II 330.

Hasta aquí lo relativo a la medicina en Homero.

Al igual que los hombres sacan provecho de la medi- 212
cina, así a veces también de la mántica. De ella dicen los estoicos que hay una artificial, como por ejemplo, hieroscopia, ornitomancia, oráculos, cledonomancia y signos, que en general llamamos voz divina, y otra natural y que no se enseña, es decir, sueños y entusiasmo. Ni siquiera ellas las ignoró Homero, sino que conoce adivinos, sacerdotes e intérpretes de sueños, y, además, augures y un hombre de Ítaca experto

en conocer los pájaros y explicar presagios[730].

Ulises dice en tono de súplica:

Que me muestre un presagio cualquiera de los hombres que se despiertan
dentro, y que fuera se muestre otro prodigio de Zeus[731].

También en él el estornudo es buena señal[732]. Ante los pretendientes comparece un adivino inspirado que les revela su futuro por medio de una inspiración[733]. Puesto que también Heleno dice que personalmente ha oído la voz divina,

Así yo he oído la voz de los sempiternos dioses[734]

es posible creer que también Sócrates obtuviera oráculos a partir de la voz demónica.

---

730 *Od.* II 159.

731 *Od.* XX 100-101.

732 *Od.* XVII 541-550: Estornudo de Telémaco, visto como favorable, en el momento en que Penélope hace votos por el castigo de los pretendientes.

733 *Od.* II 157-176.

734 *Il.* VII 53.

213 ¿Qué arte del lenguaje o ciencia queda? Ciertamente la tragedia, con su majestuosidad de hechos y palabras, tuvo su origen en Homero[735]. Hay en él todos los elementos de la tragedia, acciones grandes y extraordinarias, epifanías de dioses, palabras llenas de sabiduría e imitadoras de toda clase de caracteres. En resumen, sus poemas no son otra cosa que dramas, graves y sublimes en elocución, pensamiento y hechos, sin eximición de actos impíos, nupcias ilícitas, asesinatos de hijos o padres, o cuantas otras monstruosidades la tragedia posterior contiene. Es más, incluso cuando alude a algo semejante, intenta ocultar más que censurar el crimen, como hizo en el caso de Clitemestra. En efecto, dice que *«tenía honestos pensamientos»*[736] mientras tuvo a su lado al aedo, al que Agamenón la había encomendado, para que le aconsejase lo mejor, pero Egisto, desembarazándose de él, finalmente la convenció de que faltara[737]. Añade[738] además que Orestes justamente vengó a su padre cuando mató a Egisto, pero silenció la muerte de su madre. Otros muchos pasajes similares se pueden observar en el poeta, que escribió tragedia grave y en absoluto inhumana.

214 Igualmente la comedia tomó su origen de aquí[739]. En efecto, se descubre que incluso en él, aun al narrar lo más grave y sublime, hay algunos episodios que provocan

---

735 Cf. Platón, *República* 607 a 2-3, Hermógenes, *Sobre los medios del estilo fuerte* 36, Evancio, págs. 62-63 Kaibel *(Comicorum Graecorum Fragmenta)*.

736 *Od.* III 266.

737 *Od.* III 269-272.

738 *Od.* III 306-310.

739 Aristóteles, *Poética* 1448 b-1449 a; Evancio, págs. 62-63 Kaibel *(Comicorum Graecorum Fragmenta)*; *Sobre lo sublime* IX 15.

la risa, como en el caso de la *Ilíada* cuando Hefesto, cojo, aparece en escena escanciando a los dioses:

Y una risa inextingible se alzó entre los bienaventurados dioses[740].

Tersites, el más feo de cuerpo y el más malvado de alma, por alboroto, malidicencia y jactancia, como ninguno de los poderosos, y ser castigado por ello, da pie a que se rían de él:

Ellos, aunque afligidos, se rieron de él dulcemente[741].

En la *Odisea* el cantor de los feacios, que llevan una vida regalada, canta los amores adúlteros de Ares y Afrodita[742], y cómo cayendo en las ataduras de Hefesto fueron cogidos *in fraganti* y provocaron la risa de los demás dioses, quienes incluso con gracia bromearon entre sí. Ante los insalvables pretendientes aparece en escena el mendigo Iro[743] que compite en una lucha con el nobilísimo Ulises y se muestra ridículo durante la acción. En general es apropiado a la naturaleza del hombre no sólo estar en tensión sino también relajarse, para resistir a las fatigas de la vida. Tal recreo del espíritu se descubre en el poeta. Pero si los que escribieron comedias tras él se sirvieron de palabras vergonzosas e indecentes para provocar la risa, no se podrá decir que hayan descubierto algo mejor. Pues incluso Homero alude con mesura a las situaciones eróticas y a su lenguaje, como dice Zeus:

Pues nunca así el amor envolvió mi espíritu[744]

---

740 *Il.* I 599.

741 *Il.* II 270.

742 *Od.* VIII 266-369.

743 *Od.* XVIII 1-110.

744 *Il.* III 442, en boca de Paris. Un pasaje de tono semejante en boca de Zeus referente a Hera en *Il.* XIV 315-316.

y lo que sigue. También en el caso de Helena:

No hay que indignarse de que los troyanos y aqueos de hermosas [grebas
por mujer tal sufran largo tiempo dolores[745]

y hay otros muchos pasajes similares. En cambio los demás poetas representaron a los hombres dominados por entero y sin mesura por la pasión. Hasta aquí este tema.

215 El género epigramático es también una forma agradable literaria, que se halla en las estatuas y en las tumbas, indicando concisamente el destinatario honorífico de ellas. Pero también este género es propio de Homero, cuando dice:

Esta es la tumba de un guerrero muerto tiempo ha,
a quien, a pesar de su valor, mató el ilustre Héctor[746]

y en otro pasaje:

He aquí la mujer de Héctor, que sobresalía en el combate
entre los troyanos domadores de caballos, cuando en torno a Ilión [combatían[747].

216 Y si incluso alguien dijera que Homero es maestro de pintura, no se equivocaría. Efectivamente, uno de los sabios dijo que la poesía es pintura que habla y la pintura poesía silenciosa[748]. ¿Quién antes o quién más que Homero por medio del aspecto imaginativo de su pensamiento mostró o adornó con la eufonía de sus versos a dioses, hombres, lugares, acciones varias? Plasmó con el material

---

745 *Il.* III 156-157.

746 *Il.* VII 89-90.

747 *Il.* VI 460-461.

748 PLUTARCO, *Cómo debe el joven escuchar poesía* 17 f, *Moralia* 346 f donde se atribuye a Simónides.

lingüístico también toda clase de animales, especialmente los más fuertes, leones, jabalíes, panteras, cuyas formas y cualidades respectivas mostró describiéndolas y comparándolas con hechos humanos. Se atrevió incluso a dar a los dioses formas humanas. Y Hefesto[749] —el que fabricó el escudo para Aquiles y cinceló en oro tierra, cielo, mar, y además la magnitud del sol, la belleza de la luna, multitud de astros que coronan el Todo, ciudades que gozan de diversos caracteres y avatares, y animales que se mueven y emiten sonidos— ¿qué artesano en arte semejante le supera?

Veamos por un solo ejemplo, entre los muchos, que 217
sus poemas se semejan más a lo visual que a lo auditivo, como por ejemplo el pasaje en que a propósito de la cicatriz de Ulises refiere lo de Euriclea:

La anciana tomándola entre las palmas de sus manos
la reconoció tras examinarla, y dejó caer el pie.
El caldero hacia atrás se inclinó, hacia el lado
opuesto, y el agua se derramó por el suelo.
El gozo y el dolor a la vez invadieron su corazón y sus dos ojos
se llenaron de lágrimas y su floreciente voz se le entrecortó.
Asiendo de la barba a Ulises le dijo:
«Sin duda eres Ulises, hijo mío; yo no
te había reconocido anteriormente, hasta tocar a todo mi señor.»
Dijo e hizo señas a Penélope con los ojos, queriendo decir[750]

y lo que sigue. En este pasaje, efectivamente, al mostrarse lo que puede entrar en el campo visual como en un cuadro, se patentiza más lo no aprehensible ya por la vista sino por el pensamiento sólo, la acción de soltar el pie por efecto de la sorpresa, el sonido del bronce, el agua

[749] *Il.* XVIII 468-617.

[750] *Od.* XIX 467-468, 470-477.

derramada, el dolor y la alegría de la anciana al unísono, las palabras que le dirige a Ulises, y lo que pretendía comunicarle a Penélope volviendo sus ojos a ella. Muchos otros pasajes están expuestos en el poeta como un cuadro, los cuales se pueden reconocer por la simple lectura.

218 Aquí tiempo es de poner fin a la obra, que, trenzándola como una corona de florido y variopinto prado, dedicamos a las Musas. No nos preocuparía que se nos acusara de que, conteniendo los poemas de Homero temática perniciosa, le aplicamos explicaciones físicas, políticas y éticas, y ciencias varias. Necesario era al poeta basarse temáticamente en acciones extraordinarias, pasiones y caracteres diversos, ya que lo bueno por sí es puro, uniforme y sin artificio, mientras que lo que tiene mezcla de mal es multiforme y con situaciones de todas clases, de lo que se compone la materia del relato, en la que, al exponerse lo peor, se hace más fácil el reconocimiento y elección de lo mejor. En una palabra, la temática de este tipo dio pie al poeta para suscitar exposiciones de todas clases, unas directamente y otras por los personajes que aparecen en escena, como para procurar provecho por medio de ellas a los lectores. ¿Cómo no atribuiríamos toda virtud a Homero, cuando incluso eso, en cuanto él no centró su actividad, los venideros en sus poemas lo aprehendieron: algunos utilizan sus versos como adivinación, como los oráculos divinos, y otros, proponiendo otras hipótesis, con ellas armonizan sus versos cambiándolos y engarzándolos?

ÍNDICE DE NOMBRES*

* Los números romanos remiten a PSEUDO PLUTARCO I o II y los números arábigos al capítulo correspondiente.

ÍNDICE DE MATERIAS*

* Los números romanos remiten a PSEUDO PLUTARCO I o II y los números arábigos al capítulo correspondiente.

PORFIRIO

EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA *ODISEA*

INTRODUCCIÓN

1. *La obra en su entorno*

La cultura griega bajo el Imperio no goza desgraciadamente de gran aceptación dentro de nuestros círculos filológicos. Parece que con Alejandro no sólo pierde vida la *pólis* auténtica sino también, para algunos, la cultura griega. Poco a poco, afortunadamente esta visión va siendo desterrada. Ahora, con esta obra cuya traducción ofrecemos, nos situamos en plena época Imperial, siglo III d. C., un siglo no siempre bien comprendido.

Hemos de reconocer a Reardon[1] el mérito de haberse enfrentado a la idea de que la cultura de los siglos II-III d. C. fue pobre, sin luz ni vitalidad, tesis defendida en los manuales de Literatura griega tradicionales tipo Schmid-Stählin[2] o Lesky[3], o incluso por autores tan reconocidos como Van Groningen[4], que califica la cultura de es-

---

[1] *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París, 1971.

[2] *Geschichte der griechischen Literatur*, Munich, 1924⁶, II 2, pág. 667.

[3] *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968, pág. 839.

[4] «General literary tendencies in the second century A.D.», *Mnemosyne* 18 (1965), 41-56.

ta época de «museo de fósiles». La tesis de Reardon se encuentra sustentada por estudios [5] como los de Caster y Bompaire sobre Luciano, Boulanger sobre Elio Arístides o Bowersock sobre la segunda sofística, por citar unos ejemplos. También la *mímesis* puede llegar a ser creación literaria, literatura renovada, y hay que reconocer que esta fase de la cultura antigua tiene autonomía propia y coherencia al igual que la cultura de la edad arcaica o clásica [6].

Contra este concepto tan difundido de decadencia, declive, hoy día se acepta más la noción de «crisis» sin contenido negativo, sino en el sentido de que se produce un proceso de ruptura del equilibrio consolidado por el tiempo, que a su vez es obertura de un nuevo equilibrio político, social y cultural [7]. Crisis material —guerras, disminución de la población, caída del comercio, empobrecimiento ciudadano...—, crisis como transformación cultural, como tensión entre lo antiguo y lo nuevo, crisis constitucional con el empeño de constituir y mantener un fuerte gobierno monárquico [8], crisis como tensión entre lo antiguo y lo nuevo en el terreno religioso, paganismo y cristianismo, dos sistemas monoteístas, uno por sincretismo y otro de raíz hebraica [9].

[5] Sobre este tema en relación con Porfirio cf. Fr. Romano, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo D.C.*, Universitá di Catania, 1979, págs. 28-33.

[6] Cf. Fr. Romano, *op. cit.*, pág. 31.

[7] Para las fuentes del siglo III d. C., cf. G. Alföldy, «The crisis of the third century as seen by contemporaries», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15 (1974), 89-111.

[8] M. Mazza, «Il principe e il potere. Revoluzione e legittimismo constituzionale nel III sec. d. C.», *Atti di un incontro tra storico e giuristi*, Florencia, 1974, pág. 34.

[9] Cf. E. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975.

En este ambiente hay que situar al neoplatonismo y a Porfirio en concreto, sirviendo a la vez tanto de síntoma como de diagnóstico.

2. *Porfirio y Homero. La cultura como sincretismo*

En *De Antro Nympharum* encontrará el estudioso un sincretismo cultural hasta cierto punto insólito: de Homero a Platón pasando por Pitágoras, Hesíodo o Moisés, por citar unos ejemplos porfirianos, todos ellos no han dicho más que una única verdad, la verdad de los herederos de Platón, y con esta verdad colorean los textos de las autoridades del pasado, Porfirio pensaba en una cultura que fuera capaz de amalgamar en sí todos los motivos que se encontraban presentes en la tradición de sus antepasados [10]. Será una tendencia que se irá profundizando progresivamente en el neoplatonismo, de Jámblico a Proclo [11]. Esta pretensión del Porfirio de conseguir una cultura de tipo universal, que abarque todos los campos del saber y constituya una alternativa cultural a la pseudocultura, desde su punto de vista, cristiana está en concordancia con la tendencia presente en el siglo III d. C. de sincretismo, ya de hondas raíces por aquel entonces, y de vulgarización cultural.

Aunque la vida de Porfirio y su obra han sido ya abordadas en otro volumen de esta misma colección [12],

---

[10] Fr. ROMANO, *op. cit.*, pág. 212.

[11] E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico en el siglo V d. C.: Proclo*, Sevilla, 1981, págs. 191-220.

[12] *Porfirio. Sobre la Abstinencia*, Traducción, introducción y notas por MIGUEL PERIAGO LORENTE, Madrid, Gredos, 1984.

razón por la que no nos detenemos en este punto, sí que nos interesa subrayar algunos aspectos muy concretos de su biografía que harán comprender mejor la obra. La tendencia hacia una cultura universal, sincrética, de la que hablábamos hace un momento, se refleja en su propia biografía intelectual.

Según se puede reconstruir a través de la *Vita Plotini, Vita Porphyrii* de Eunapio de Sardes en sus *Vitae Sophistarum,* o autores como Eusebio, Agustín y Sócrates el historiador [13], su formación fue muy variada. Oriente y Occidente intervinieron en ella, produciendo al final una amalgama, un crisol de elementos que, desde nuestro punto de vista, pueden parecer contradictorios. En su juventud conoció la cultura oriental, principalmente en materia religiosa, incluido el cristianismo [14], cuyo reflejo hallamos en su *De philosophia ex oraculis* y quizás en su *Perì agalmátōn* [15]. Prosigue su formación en Atenas con Longino, donde también conoce al matemático Demetrio. De Longino Porfirio adquirió el método filológico, el amor por los estudios literarios y la estima y veneración por Platón. Obras sobre Homero [16], filosofía, filología [17], gramática,

---

[13] Para la vida de Porfirio cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien,* Hildesheim, 1964 (= 1913); cf. Fr. Romano, *op. cit.,* págs. 105-116.

[14] Parece que en Cesárea de Palestina Porfirio conoció a Orígenes y los elementos cristianos que le servían de polemista. Recuérdense sus 15 libros *Contra los cristianos.*

[15] Para las obras de Porfirio Cf. J. Bidez, *op. cit.,* pág. 65; Beutler, «Porphyrios», *R.E.* XXII 1, 1953, cols. 278-301; Fr. Romano, *op. cit.,* págs. 217-221.

[16] A este período pertenecerían sus *Cuestiones homéricas.*

[17] *Philólogos historía, Philólogos akróasis.* Quizás la misma obra, cf. Fr. Romano, *op. cit.,* pág. 111.

retórica, crítica literaria, astronomía, etc. jalonan el período ateniense.

Agotada su formación ateniense marcha a Roma, entrando en contacto con el círculo de Plotino (263 d. C.). En el núcleo del Imperio permaneció hasta su muerte a inicios del siglo IV d. C., con un interregno en Sicilia entre el 268-271 d. C. Su primer período de estancia en Roma no fue fácil, tuvo que adaptarse a las ideas de Plotino. En estos cinco años, 263-268 d. C., escribió la mayor parte de sus tratados de teorética, moral y psicología, comentarios sobre Platón y Aristóteles, entre ellos por su interés relacionado con *De Antro Nympharum,* un *Perì toû eph' hemîn,* que contenía una exégesis del mito de Er correspondiente al libro X de la *República* platónica. Durante su estancia en Sicilia (268-271) hay que situar obras como *De Abstinentia, Contra Christianos* y *De Regressu Animae,* y en su última etapa en Roma su *Epistula ad Anebonem* y su *Comentario a los Oráculos Caldeos,* por citar unos ejemplos.

Si de Porfirio conservamos unos ochenta títulos, a Homero le dedicó al menos cinco, según nuestras noticias: *De Antro Nympharum*[18], *Perì tês Homḗrou philosophías*[19], *Perì tês ex Homḗrou ōphēleías tôn basiléōn*[20], *Perì Stygós*[21] y los *Homerikà Zetḗmata*[22].

Aunque la cronología de Porfirio ha sido reconstruida con esmero, especialmente por Bidez, es difícil situar *De Antro Nympharum.* Lo tradicional es situar este pequeño ensayo exegético en el último período porfiriano. es decir.

---

18 BIDEZ 52, BEUTLER 1.

19 BIDEZ 51, BEUTLER 49.

20 BIDEZ 45, BEUTLER 50.

21 BIDEZ 53, BEUTLER 51.

22 BIDEZ 58, BEUTLER 54.

posterior a la llegada de Porfirio a Roma. Hermann Schraeder, editor de las *Quaestionum Homericarum ad Iliadem (Odysseam) pertinentium reliquiae*, pensaba que ésta última pertenecía al período previo a la entrada de Porfirio en la escuela de Plotino, mientras que *De Antro Nympharum* era posterior a la llegada de Porfirio a Roma. Esta es la opinión más extendida, aceptada por Bidez, Pfeiffer, Buffière o Lamberton, por citar unos ejemplos, ya que la metodología de ambas obras es distinta y en la primera no hay exégesis mística de tipo neoplatónico, al contrario que en la obra cuya traducción ofrecemos.

Pépin [23], en un artículo clásico, ha descrito las características de la exégesis porfiriana en la interpretación de Homero. En primer lugar hay que destacar la compenetración de historia y alegoría. Como el lector observará ya en los primeros capítulos de la obra, no se da en Porfirio posible contradicción entre la historicidad y su posible apertura a la exégesis alegórica. Es más, la exactitud histórica es una base firme para una exégesis alegórica ulterior. En segundo lugar hemos de referirnos al pluralismo de la alegoría. Es decir, un mismo elemento puede tener diversos sentidos alegóricos y, a su vez, se pasa de la exégesis mística a la moral o física, con un virtuosismo que asombra. En tercer lugar, lo absurdo como signo de necesidad de alegoría, esto es, un pasaje que resulta absurdo entraña un significado profundo, subyacente, que sólo la alegoría puede desentrañar. Y por último, la alegoría cumple una función protréptica, es decir, incita a la búsqueda, a la investigación. Homero ha velado con pantallas su mensaje, de forma que sólo con una paciente labor de

---

23 «Porphyre, exégète d'Homère», *Porphyre*, Foundation Hardt, Entretiens XII, Ginebra, 1965, págs. 231-272.

investigación, de exégesis alegórica, será posible descubrirlo.

3. *Objetivo y contenido*

El texto objeto de exégesis corresponde a *Odisea* XIII 102-112, concretamente el pasaje en que Homero describe la gruta de la playa de Ítaca donde Ulises ocultó sus tesoros. Estos pocos versos sirven de pretexto a Porfirio para proyectar la visión neoplatónica de la venida de las almas al mundo. El texto porfiriano es un texto difícil, árido, donde las ideas se encabalgan unas sobre otras, sin que el autor se detenga y explicite con mayores detalles las razones de su interpretación. Sólo de vez en cuando, como un profesor en clase, el autor se detiene un momento, nos concede un pequeño respiro, resume lo expuesto y prosigue su disertación. Y aunque el autor pretenda que el mensaje alegórico de la obra está al alcance de los profanos, aparte de los entendidos, no resulta creíble. El texto precisa, creemos, de una previa introducción para que pueda ser comprendido[24].

Porfirio, tras exponer los versos homéricos objeto de exégesis, es decir, la descripción de la gruta de Ítaca donde Ulises ocultó los tesoros de los feacios, se plantea la primera cuestión: ¿Esta gruta existe o es pura fantasía del poeta? El autor aporta dos respuestas contradictorias consecutivas: primero la de Cronio, de quien posteriormente hablaremos, y luego la suya. Cronio[25] había negado, un tanto precipitadamente desde el punto de vista porfiriano, la realidad histórica de la gruta: los autores de libros de

---

[24] Para toda esta sección cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, págs. 425-459.

[25] *Antro* 2 = Test. D 9 LEEMANS.

viajes no la mencionan. Por otro lado, proseguía, era absurdo suponer que todo fuera fruto de la imaginación del poeta, pues literalmente resulta increíble. Por tanto, no queda más que la interpretación alegórica[26] y resolver las interrogantes que plantea el texto: qué significa realmente la gruta en sí, su caracterización de *«amena y sombría»*, su consagración a las Ninfas Náyades, sus cráteras y ánforas donde *«fabrican sus panales las abejas»*, los grandes telares pétreos donde las Ninfas tejen *«sus túnicas con púrpura marina»*, su doble acceso, uno para los dioses hacia el lado del Noto y otro para los hombres, orientado al Bóreas... Todo ello son problemas planteados en estos pocos versos de la *Odisea*. ¿Qué nos quiere revelar en realidad el poeta?

Este es el objetivo que se plantea Porfirio y que va a alcanzar con la ayuda de Numenio y Cronio. En primer lugar, según Porfirio[27], la gruta de Ítaca existe y ahí está el testimonio de Artemidoro de Éfeso que nos habla del puerto de Forcis, uno de los cuatro puertos de Ítaca citados en la *Odisea*, de la playa y de «una gruta consagrada a las Ninfas, donde se dice que Ulises fue desembarcado por los feacios». Por tanto, la gruta no es pura ficción del poeta, aunque ello no obsta para que esté llena de elementos alegóricos, simbólicos.

En primer lugar, la gruta en sí, ¿qué representa[28]? Para Porfirio el cosmos. La similitud entre ambos términos no reside en la forma[29], algo externo, sino en algo más sustancial. La gruta está constituida por bloques de roca

---

26 *Antro* 3.
27 *Antro* 4.
28 *Antro* 5-9.
29 *Antro* 9.

que se pierden en la tierra y se confunden con ella. Ahora bien, la roca es la parte más dura de la tierra, y ésta, a su vez, el estado más grosero de la materia. Por otra parte, el mundo saca su origen de la materia, antes de recibir forma y belleza *(kósmos)*. Ahora bien, las diversas propiedades de la materia tienen correspondencia con la caverna. La materia es inerte, como la piedra. Es informe e infinita, como los bloques de piedras que se pierden en la roca y se confunden con ella. La materia informe es invisible y oscura, al igual que las grutas. La materia es fluida, capaz de recibir forma, su correlato en la gruta es el agua que fluye. Las grutas son naturales, la materia del mundo ha existido siempre y precedido al cosmos organizado [30]. La gruta, por último, es amena y sombría, al igual que el mundo, oscuro e invisible en tanto que materia, pero pleno de encanto y belleza en tanto que forma *(kósmos)* [31].

La gruta, por tanto, simboliza el mundo material, sensible, con sus dos componentes, materia y forma. En segundo lugar simboliza el mundo inteligible, el conjunto de fuerzas o poderes invisibles, «por ser las grutas oscuras e invisible la esencia de los poderes» [32]. La prueba la encuentra Porfirio en los teólogos, en los mitos, en los filósofos [33]: la gruta donde Crono oculta a sus hijos, donde Deméter cría a Core; los pitagóricos; Platón con su caverna designando el cosmos; Empédocles... Todo corrobora la interpretación porfiriana.

La segunda cuestión importante que va a abordar Porfirio a partir del epígrafe 10 es por qué está la gruta consagrada a las Ninfas Náyades. Estas Ninfas «presiden las

---

[30] *Antro* 5.

[31] *Antro* 6.

[32] *Antro* 7.

aguas», pero también con su nombre los antiguos designaban «todas las almas en general que descienden a la generación»[34]. ¿Cuál es la relación entre las almas y las Náyades? Ambas tienen su sede en el agua, como se comprueba si se acude a la tradición egipcia, griega —caso de Heráclito— o incluso al *Génesis*, citado ya por Numenio. Además, las almas permanecen espirituales e invisibles en tanto no se humedecen, pues «humedecidas se encarnan»[35]. Así se explican las apariciones de fantasmas o las evocaciones a las almas de los muertos «por efusión de bilis o sangre». Con razón decía Heráclito que el «alma seca es la más sabia»[36], pues las almas puras huyen de la generación, de humedecerse, justificándose incluso la continencia carnal, ya que el deseo sexual degrada al alma impregnándola de vapor húmedo[37]. «Ninfas Náyades son, pues, las almas que se encaminan a la generación»[38], razón por la que las desposadas son llamadas ninfas, en tanto que «su unión tiene como fin la generación»[39].

A partir del epígrafe 13 Porfirio va a desentrañar el sentido del interior de la gruta, los diversos elementos que la conforman, según son descritos por Homero: cráteras, ánforas, miel, pétreos telares donde las ninfas tejen túnicas con púrpura marina, etc. Sentada la premisa de que

---

[33] *Antro* 7-8.

[34] *Antro* 10.

[35] *Antro* 11.

[36] *Antro* 11.

[37] Recordemos que para los pitagóricos lo seco prevalece sobre lo húmedo, como el hombre sobre la mujer, el impar sobre el par. Lo seco está en relación con el elemento ígneo y la inteligencia, y lo húmedo con el elemento acuático y la materia.

[38] *Antro* 12.

[39] *Antro* 12.

la gruta en cuestión está consagrada a las almas y a las Ninfas Náyades, los diversos símbolos que el poeta ha situado en su interior tienen que hacer referencia «a las almas o a los poderes acuáticos»[40].

En primer lugar, las cráteras y ánforas. Por un lado convienen a las divinidades acuáticas, agua que brota de las rocas, pero también son apropiadas a las almas que van a encarnarse, pues, aunque Porfirio no lo dice, esas almas caen en la región de la materia, de la que el agua y la piedra son el símbolo[41].

En cuanto al trabajo de las Ninfas tejiendo sus túnicas con púrpura marina en pétreos telares simboliza el trabajo de las almas tejiendo sus cuerpos en torno a sí con el fin de encarnarse. En efecto, el elemento pétreo son los huesos, las túnicas con púrpura marina la carne con su sangre, y bien hizo el poeta al llamar túnica al cuerpo, pues éste es como «un manto para el alma»[42].

En segundo lugar, «¿por qué las ánforas no están llenas de agua, sino de panales?»[43]. La miel preserva y purifica, y con este fin se utiliza en los misterios de Mitra, pero también la miel simboliza el placer del descenso en la generación, como lo indica, por ejemplo, el caso órfico de Crono[44]. A su vez la miel es un símbolo apropiado para las Ninfas acuáticas[45], pues el agua es parecida a la miel en tanto que es aséptica, purificadora y concurre a la obra de la generación como vehículo del esperma. Por tanto, Homero no se expresó inadecuadamente al llenar

---

40 *Antro* 13.

41 *Antro* 13-14.

42 *Antro* 14.

43 *Antro* 15.

44 *Antro* 15-16.

45 *Antro* 17.

las ánforas de la gruta con miel y no con agua, pues ambos son intercambiables. En cuanto a la relación de la miel con las almas, los paralelos no pueden faltar. Los antiguos relacionaban las almas con las abejas, dice Porfirio[46], aduciendo los testimonios de Sófocles, los cultos de Deméter, la denominación de abeja para la luna, divinidad de la generación, entre otras pruebas. Ahora bien, la denominación de abeja para las almas que se encaminan a la generación no se daba indiscriminadamente «sino a las que iban a vivir justamente y a retornar de nuevo tras haber llevado a cabo actos gratos a los dioses»[47].

Creemos que es hora de resumir, al estilo porfiriano, en unas pocas líneas las conclusiones exegéticas obtenidas hasta ahora[48]:

1. La gruta homérica representa el cosmos.
2. Las Ninfas Náyades simbolizan a la vez a las divinidades de las aguas y a las almas que vienen a encarnarse en este mundo, impregnándose de humedad.
3. Las Ninfas que tejen sus túnicas con púrpura marina en pétreos telares simbolizan las almas que vienen a encarnarse tejiendo sus cuerpos de carne en torno a los huesos.
4. Las abejas que tienen sus panales en las cráteras y ánforas de piedra son las almas. Las abejas producen la miel, imagen de la dulzura y el placer, las almas que vienen a la generación son atraídas y arrastradas por el placer, que ellas experimentan al encarnarse y ofrecerse a uniones carnales. Las abejas, finalmente, no pueden simbolizar más que las

46 *Antro* 18.

47 *Antro* 19.

48 F. Buffière, *op. cit.*, pág. 437.

mejores almas, las que sienten el deseo de retornar definitivamente a su verdadera patria.

En *De Antro Nympharum* 20 se produce un momento de transición, razón por la que hemos preferido resumir las líneas directrices de la exégesis alegórica de Porfirio obtenidas hasta ahora. Tras exponer de nuevo que desde la más remota Antigüedad grutas y cavernas han estado unidas a cultos divinos [49], Porfirio se apresta a maravillarnos aún más como un prestidigitador con su exégesis. ¿Qué sentido enigmático tienen esos dos versos homéricos donde el poeta nos dice que la gruta tiene dos entradas,

> *una del lado del Bóreas, descenso accesible a los hombres,*
> *otra del lado del Noto es, en cambio, sólo para los dioses; jamás [por ella*
> *entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales.*

Puesto que la gruta es la imagen y símbolo del cosmos, es preciso trasladar a nivel cósmico esas dos entradas al norte y al sur: una será el trópico de Cáncer y la otra el de Capricornio [50], siguiendo en ello también a sus modelos, Numenio y Cronio. Estas dos puertas, Cáncer y Capricornio, son equiparables, según Porfirio [51], a las dos aberturas descritas por Platón en la *República* en el mito de Er. De estos dos accesos Cáncer, septentrional, es por donde descienden las almas, y Capricornio, meridional, por donde ascienden. Estas dos puertas, siguiendo a Numenio [52], son mencionadas por Parménides, romanos y

---

[49] Los testimonios aducidos en el epígrafe 20 son Creta, Arcadia, Naxo y el culto a Mitra, retomando lo expresado en los epígrafes 6-7.

[50] *Antro* 21. Para las nociones de astronomía subyacentes en Porfirio cf. F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, págs. 438-459.

[51] *Antro* 22.

[52] *Antro* 23.

egipcios. Están orientadas al norte y al sur, porque «para las almas son los lugares apropiados para la generación y abandono de ella»[53].

Ahora bien, Homero para decir norte y sur ha dicho Bóreas y Noto[54]. ¿Cuál es la relación de las almas con los vientos? Ambos términos tienen una esencia semejante o, al menos, arrastran consigo un pneuma[55], y de todos es sabido que el aire frío, Bóreas, reanima, razón por la que está ligado a la vida[56], al descenso a la generación, mientras que el viento del sur, Noto, viento cálido que funde las nieves y disocia los compuestos, disocia las almas de los cuerpos y las reenvía al calor del mundo divino, motivo por el que el poeta asigna el sur al ascenso de las almas a su verdadera patria. Que el acceso meridional está ligado al mundo inmortal lo prueba, dice Porfirio[57], la costumbre religiosa de correr las cortinas a mediodía en los templos de los dioses, con prohibición del acceso a los hombres, sin citar el santo respeto que tenían pitagóricos, sabios egipcios y el propio Homero por las puertas.

Homero, prosigue Porfirio, no sólo ha hecho referencia a Cáncer y Capricornio en el pasaje objeto del opúsculo, sino también en el canto XXIV de la *Odisea*[58], cuando habla de «las puertas del sol», puertas por donde Hermes conduce las almas de los pretendientes muertos

---

[53] *Antro* 24.

[54] *Od.* XIII 110-111.

[55] *Antro* 25.

[56] Por esta misma razón, dice Porfirio en 26, el Bóreas es considerado fecundo y, por ejemplo, Homero (*Il.* XX 224-225) dice que fecunda las yeguas de Erictonio.

[57] *Antro* 27.

[58] *Od.* XXIV 12, *Antro* 28.

por Ulises. Esta interpretación ya estaba en Numenio [59]. Asimismo lo que el propio Homero añade en el mismo pasaje de la *Odisea*, «y el pueblo de los sueños», es interpretado por Porfirio, siguiendo a Numenio [60], en línea pitagórica, en el sentido de que se refiere a las almas congregadas en el Hades, y el Hades no es otro que la Vía Láctea, «llamada así por las almas que se alimentan de leche al caer en la generación» [61].

A continuación [62], Porfirio centra su exégesis en el número dos, el doble acceso de la gruta. Como dice el filósofo «la naturaleza parte de la diversidad» [63]. La naturaleza es como un inmenso árbol donde cada rama se divide en dos, y así sucesivamente. Por ejemplo, inteligible/sensible, y este par, a su vez, en astros fijos/planetas; en cuanto a los puntos cardinales norte/sur, este/oeste; noche/día, izquierda/derecha. Es, por otro lado, la lucha de contrarios la que da nacimiento a la armonía: tanto en la lira como en el arco la tensión de fuerzas contrarias es la que permite el surgir de la música o el vuelo de la flecha [64]. Esta dualidad la hallamos en Homero [65], Platón [66] o Hesíodo [67], por citar unos ejemplos. Y es que por este doble acceso Porfirio hace pasar todas las doctrinas de los antiguos filósofos o teólogos [68].

---

59 Proclo, *Comentario a la República* II 129, 23 Kroll.

60 Proclo, *Comentario a la República* II 129, 24 Kroll.

61 *Antro* 28.

62 *Antro* 29-30.

63 *Antro* 29.

64 *Antro* 29, Heráclito, 22 B 51 (= I 162, 1-4 Diels-Kranz).

65 *Il.* XXIV 528.

66 *Gorgias* 493 d 6-494 a 5, *Antro* 30.

67 *Trabajos y Días* 94-98.

68 *Antro* 31.

Ya quedan pocos elementos simbólicos homéricos por desentrañar. Concretamente el olivo, ese olivo que Homero ha situado al extremo del puerto de Forcis, cerca de la gruta [69]. ¿Qué simboliza? Como es sabido, el olivo es el árbol de Atenea, «y Atenea es la sabiduría» [70], y como esta diosa nació de la cabeza de Zeus, Homero ha situado el olivo «a la cabeza del puerto», indicando, según Porfirio [71], que el Todo «es resultado de una naturaleza inteligente y una sabiduría, separada de él, pero cerca», esto es, Dios está a la vez separado y próximo a su creación, como el olivo está separado y próximo a la gruta. El olivo, por otra parte, es apropiado «para las vicisitudes de las almas en el mundo, a las que la gruta está consagrada» [72], pues árbol de hojas perennes presenta, según época del año, la parte verde o blanquecina de sus hojas, motivo por el que se utiliza en las súplicas, en el sentido de que va a tornarse la oscuridad en luz y se utiliza también como premio atlético, pues simboliza para el alma el premio a los atletas de la vida.

Al pie de este olivo, Ulises delibera sobre la forma de desembarazarse de los pretendientes. Ulises simboliza en este caso el alma iluminada por la divinidad que busca desembarazarse de esos enemigos que son las pasiones [73]. Y es que Ulises, según Numenio y su escuela [74], simboliza el alma descendida del cielo a la generación, venida a la tierra a encarnarse, pero llamada un día a recobrar su patria celeste. El largo errar de Ulises lejos de su patria

---

69 *Od.* 102-103.

70 *Antro* 32.

71 *Antro* 32.

72 *Antro* 33.

73 *Antro* 34.

74 *Antro* 34-35.

por el mar simboliza el errar del alma en el país de la materia.

El tratado finaliza[75] con una exhortación al lector en el sentido de que no piense que todo lo que ha leído es producto sólo de una mente enfebrecida que ve más de lo que hay en realidad en el texto homérico. Homero es sabio y ofreció la verdad encubiertamente, en forma mítica, aun partiendo de ciertas realidades.

Podríamos, pues, hacer una sinopsis del tratado de Porfirio así:

1. Texto objeto de exégesis.
2-4. El problema de la historicidad de la gruta.
5-9. Simbolismo de la gruta.
10-12. Simbolismo de las Ninfas Náyades.
13-19. Simbolismo del interior de la gruta: cráteras, ánforas, telares pétreos, etc.
20-31. Simbolismo de las dos puertas.
32-33. Simbolismo del olivo.
34-35. Exégesis mística del errar de Ulises.
36. Conclusión: justificación de la exégesis.

4. *Fuentes*

Esta es una cuestión que Buffière[76] zanja calificando a Porfirio de vulgarizador del pensamiento de Numenio y Cronio, autores a los que Porfirio tuvo acceso en la escuela de Plotino. Efectivamente, la *Vita Plotini* 14 nos informa de que Plotino hacía leer en su curso los comentarios de Severo, Cronio, Numenio..., de forma que Buffière cree que la aportación de Porfirio no fue importan-

[75] *Antro* 36.

[76] *Op. cit.*, págs. 419-425.

te. En efecto, una y otra vez cita a Numenio y Cronio en su obra [77], y en el texto se vislumbra que el discípulo de Plotino tenía, por ejemplo, la obra de Cronio ante sus ojos [78]. Le sigue fielmente, salvo cuando, por ejemplo, rebate la opinión de Cronio de que la gruta no tiene un fondo real.

Numenio, antes de Cronio, modeló una interpretación de la gruta de las Ninfas sobre una versión quizás preexistente. Tras él su discípulo, Cronio. De ambos predecesores de Porfirio es lógico pensar que éste tuviere entre sus manos sus obras, pues ambos predecesores se comentaban en la escuela de Plotino. Según Buffière, ni Numenio ni Cronio consagraron una obra específica al antro de las Ninfas de la *Odisea,* sino que en el caso de Numenio la exégesis homérica estaría incluida en su *Platón secreto* en relación con el mito de la caverna y de Er. Además, Proclo nos ha conservado en su *Comentario a la República* textos similares a la exégesis porfiriana, pero bajo la autoría de Numenio. Para este neopitagórico del siglo II d. C. Platón y Pitágoras conducen a Homero, y, por tanto, no sería extraño que comentara a Homero en una obra sobre Platón. Otro dato que se desprende de los textos de Proclo es que Cronio apenas difiere de su maestro Numenio.

Otra posibilidad manejada por Buffière [79] es que la exégesis de Numenio estuviera en su *Incorruptibilidad del alma,* que Orígenes cita en su *Contra Celso* [80]. Ante esta disyuntiva el autor francés concluye salomónicamente que Numenio pudo tratar este tema en ambas obras.

---

[77] 2, 3, 10, 21, 34.

[78] 2-3.

[79] pág. 423.

[80] V 57.

En el caso de Cronio hemos de incluir su exégesis en su *Sobre la reencarnación,* ya que encaja perfectamente además con el tema de la gruta de las Ninfas.

Por tanto, sería a la pareja Numenio-Cronio donde como fuente próxima habría que remontar la exégesis porfiriana, que sigue con fidelidad su modelo[81], fuentes de tipo neopitagórico[82]. Estos dos neopitagóricos «neopitagorizan» a Homero. El mismo Porfirio en su tratado *Sobre la Estige*[83] decía que el pensamiento de Homero no era fácilmente aprehensible, pues él más que nadie había velado «lo relativo a los dioses y démones», destacando en el grupo de exégetas de Homero a Cronio, aun reconociendo que en no pocas ocasiones «busca llevar al poeta en la dirección de sus pensamientos». Pero es que en el fondo la alegoría no es más que eso, pues en el caso de Porfirio unos cuantos versos homéricos le dan pie para exponer su teoría sobre el destino de las almas, y no es que Porfirio se adapte a Homero, sino que Homero es adaptado a Porfirio y sus fuentes neopitagóricas. Y si el autor, en un momento determinado, cree que su exégesis queda poco fundamentada ante el lector, no tiene inconveniente en recurrir no ya a Orfeo, sino a Zoroastro o Moisés. Hay que reconocer que es una pura labor de artesanía, de orfebrería mental la que Porfirio y sus predecesores llevaron a cabo con Homero.

81 Cf. PROCLO, *Comentario al Timeo* I 77, 22-24 DIEHL: «El filósofo Porfirio quien nos sorprendería si se apartara del pensamiento de Numenio».

82 Las fuentes antiguas, por lo general, califican a Numenio y Cronio de «pitagóricos». Sólo Jámblico y Proclo, por citar unos ejemplos, califican a Numenio de «platónico». De todas formas no es extraño, ya que el neoplatonismo tiende a aunar Platón y Pitágoras.

83 ESTOBEO II, pág. 14, 10 WACHSMUTH; BUFFIÈRE, *op. cit.*, pág. 424.

No nos podemos detener aquí, por cuestiones obvias, en el controvertido tema del *Schol. B ad Od. XIII 103* donde se dice que

> alegóricamente dice (el poeta) que la gruta representa el cosmos, las Ninfas las almas, las abejas lo mismo, los hombres son los cuerpos, las dos puertas son la salida del cuerpo o nacimiento y la entrada de las almas, en la que no entra ningún cuerpo, sino las almas solas, pues son inmortales.

Según Buffière[84] este escolio difiere de la interpretación porfiriana y sería fechable como mínimo un siglo antes de Numenio dentro de la tradición platónica. La exégesis, por tanto, de la gruta de Ítaca sería pre-numeniana y el escolio evidenciaría una tradición independiente del pasaje, como ya apuntó en 1915 Delatte, aunque hoy día esta posición no es completamente compartida[85].

5. *Ediciones y traducciones*

La tradición manuscrita de *De Antro Nympharum* está basada en dos manuscritos[86]. El *Vatic. gr. 305,* escrito por Teofilacto Saponopulo, hacia 1269, que contiene la

---

[84] *Op. cit.*, págs. 449-453.

[85] LAMBERTON, *Homer The Theologian: The «Iliad» and «Odyssey»...*, II, págs. 312-321; A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915, pág. 130; cf. W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* Cambridge, 1972, pág. 367, n. 94.

[86] Para este apartado cf. fundamentalmente *Porphyrii The Cave of the Nymphs in the Odyssey,* a revised text with translation by *Seminar Classics* 609, State University of New York at Buffalo, 1969, págs. VII-VIII. Sobre la difusión de este escrito de Porfirio cf. J. PÉPIN, «La fortune du *De Antro Nympharum* de Porphyre en Occident», *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, 1974, págs. 527-536.

obra porfiriana junto con otras de Teodoro Prodromo, Libanio, Heródoto, *Vita Homeri*, etc., y que fue revisado por Láscaris entre 1515-1517, sugiriendo lecturas propias donde el manuscrito resultaba ilegible. El otro manuscrito es el *Marc. gr. IX 4* (coll. 1209), fechable en los siglos XIII-XIV, que contiene, aparte de la obra de Porfirio, otras de autores como Hesíodo, Nicéforo Grégoras y escolios.

La primera edición de la que tenemos noticias es la de Láscaris en Roma en 1518[87], reeditada como apéndice a los escolios homéricos por Franciscus Asulanus[88], Bredrot[89] y en los escolios de Basle[90]. En el siglo XVII contamos con la edición de Holste[91], reeditada en Cambridge en 1655[92], y en el siglo XVIII con las de Barnes[93] y Van Goens[94], reimpresa en Leiden —Amsterdam en 1792—[95],

---

87 *Porphyrii Philosophi Homericarum quaestionum liber. Eiusdem de Nympharum antro in Odyssea, opusculum.*

88 Venecia, 1521.

89 Estrasburgo, 1539.

90 1541, 1543, 1551.

91 *Porphyrii Philosophi liber de vita Pythagoreae. Eiusdem Sententiae ad intelligibilia ducentes. De Antro Nympharum, quod in Odyssea describitur. Lucas Holstenius latine vertit, dissertationem de vita et scriptis Porphyrii et ad vitam Pythagorae observationes adiecit,* Roma, 1630.

92 *Epicteti Stoici philosophi Enchiridion. Una cum Cebetis Thebani Tabula. Accesère Arriani commentariorum de Epicteti dissertationibus Lib. IV. Omnia H. Wolfio interprete.*

93 *Homeri Ilias et Odyssea, et in easdem Scholia, sive Interpretatio, Veterum... Opera, studio et impensis Iosuae* Barnes... vol. I, Cambridge, 1711, págs. CXIII-CXXIII.

94 *Porphyrius de antro nympharum, Graece cum Latina L. Holstenii versione. Graeca ad fidem editionem restituit, versionem C. Gesneri, et Animadversiones suas adiecit R.M. van Goens Traiectinus,* Utrecht, 1765.

95 *Porphyrius de antro nympharum, Graece cum Latina L. Holstenii Versione et Animadversionibus R.M. van Goens. Eiusdem de absti-*

y en el siglo XIX con las de Hercher[96] y la clásica de Nauck[97]. En nuestro siglo hay que esperar a 1969 a la edición del *Seminario de Clásicas* de la Universidad de Nueva York[98], un ejercicio en técnica de edición, según una advertencia previa de los mismos autores, realizado en el semestre de primavera de 1968, con un objetivo limitado, donde participaron Jhon M. Duffy, Philip F. Sheridan, Leendert G. Westerink y Jeffrey A. White. Esta edición con traducción difiere en algunos casos de la edición de Nauck en Teubner, razón por la que, aun basándonos en la de Nauck, en determinadas ocasiones se discuten, preferentemente en notas, las propuestas de la edición más reciente.

En el ámbito de las traducciones contamos con las latinas de Gesner[99], reimpresa por Van Goens[100], de Holste[101], reimpresa por Van Goens y Hercher, con las ingle-

---

nentia ab esu animalium libri quatuor... Editionem curavit... Jacobus de Rhoer.

[96] *Aeliani De natura animalium, varia historia et fragmenta, Porphyrii philosophi de abstinentia et de antro nympharum, Philonis Byzantii de septem orbis spectaculis, recogn. Rud. Hercher,* París, 1858, págs. 87-95.

[97] *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta, iterum recogn. Augustus Nauck,* Leipzig, 1887, págs. 53-81 (no en la primera edición de 1860).

[98] Cf. nota 86.

[99] *Moralis Interpretatio Errorum Ulyssis Homerici. Commentatio Porphyrii Philosophi de Nympharum antro in XII libro Odysseae Homericae, multiplici cognitione rerum variarum instructissima... Interprete Conrado Gesnero Medico, Tigurino,* Zurich, 1542.

[100] Cf. n. 94, págs. 33-48.

[101] Cf. n. 91, 92.

sas de Thomas Taylor [102] y Lamberton [103], con la francesa de Buffière [104], con la de Alejandro Barcenilla [105] en nuestra lengua, y con las de Penati [106] en italiano y Tacho-Godi [107] en ruso, entre otras.

---

102 *The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus on the First Book of Euclid's Elements,* vol. II, 1789, reimpreso en 1969 en Princeton, *Thomas Thaylor the Platonist. Selected Writings...* by Kathleen Raine and George Mills Harper, págs. 295-342.

103 *Homer the Theologian...* vol. II, Appendix No. 2, págs. 126-153.

104 *Op. cit.,* págs. 595-616.

105 *Porfirio: La Gruta de las Ninfas. Un comentarista de Homero,* Introducción, traducción y comentario por Alejandro Barcenilla, S.I., en *Perficit,* octubre-noviembre 1968, segunda serie, vol. I, núms. 18-19.

106 «L'Antro delle Ninfe di Porfirio», *Giornale Filologico Ferrarese,* VIII, 1985, págs. 33-50.

107 *Voprosi Klassicheskoi Filologii,* VI, 1976, págs. 28-45.

EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA *ODISEA*

Sentido enigmático tiene en Homero la gruta de Ítaca, 1
que describe con los siguientes versos:

Al extremo del puerto hay un olivo de anchas hojas
y cerca de él una gruta amena y sombría,
consagrada a las Ninfas que llaman Náyades.
Dentro hay cráteras y ánforas
de piedra, donde fabrican sus panales las abejas.
Dentro hay grandes telares de piedra, donde las ninfas
tejen sus túnicas con púrpura marina, maravilla de ver.
Y dentro aguas siempre manantes. Dos son sus puertas,
una del lado del Bóreas, descenso accesible a los hombres,
otra del lado del Noto es, en cambio, sólo para los dioses; jamás [por ella
entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales[1].

Que la descripción del poeta no se basa en el recuerdo 2
de hechos transmitidos históricamente, lo prueban los que han escrito libros de viajes de la isla, pues no mencionan una gruta semejante en la isla, como afirma Cronio[2]. Es

---

[1] *Od.* XIII 102-112.

[2] Test. D 9 LEEMANS *(Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten,* Bruselas, 1937). De este neopitagórico

evidente, por otra parte, que, si hubiera inventado la gruta según licencia poética, no sería creíble, si, inventando al azar lo que al azar se le ocurría, esperara convencernos de que en la tierra de Ítaca una persona ha construido caminos para los hombres y para los dioses, o, si no una persona, entonces la naturaleza de allí ha hecho patente un descenso para todos los hombres y, a su vez, un camino distinto para todos los dioses. Sin duda el universo entero está lleno de hombres y dioses, pero la gruta de Ítaca muy lejos está de convencernos de que en ella haya un descenso de los dioses y de los hombres[3].

3 Tras tales premisas Cronio afirma que es evidente, no sólo para los entendidos sino también para los profanos, que el poeta utiliza un lenguaje alegórico y enigmático en estos versos, obligándonos a plantearnos cuál es la puerta de los hombres y cuál la de los dioses, y qué significa esta gruta de doble acceso, llamada, por una parte, «consagrada a las ninfas», y, por otra, a la vez «amena y sombría», pues jamás lo sombrío es ameno, sino más bien terrible; por qué no se dice simplemente «consagrada a las ninfas», sino que se añade para precisar «las que se llaman Náyades»[4]. Cuál es la enseñanza de las cráteras y ánforas, pues no se menciona líquido alguno vertido en ellas, sino que en ellas, como en colmenas, «fabrican sus

---

no sabemos nada prácticamente. Su nombre y tradición se unen a la de Numenio (cf. K. PRAECHTER, «Kronios 3», *Real-Encyclopädie* XI, 1922, col. 1982). Es autor de un tratado sobre la metempsícosis, *Perì paliggenesías.*

[3] Los editores del *Seminario de Clásicas* 609, siguiendo al manuscrito V, editan «descenso de los hombres y ascenso *(anábasin)* de los dioses».

[4] *Od.* XIII 104.

panales las abejas»[5]. Los grandes telares pase que sean ofrendas a las ninfas, pero ¿por qué no son de madera u otra materia, sino de piedra ellos también como las ánforas y las cráteras? Y esto es la parte menos oscura, pero el hecho de que las ninfas tejan en estos telares de piedra «sus túnicas con púrpura marina», no es sólo *«maravilla de ver»*[6], sino también de oír. ¿Quién podría creer que unas diosas tejen mantos con púrpura marina en sombrías grutas en pétreos telares, si se oye además[7] que estas telas y estas púrpuras de los dioses son visibles? Sorprendente además es que la gruta tenga doble acceso, uno para el descenso de los hombres, y otro, a su vez, para los dioses; y que el paso para los hombres se dice que está orientado hacia el viento del norte, y el de los dioses hacia el viento del sur: no es un problema nimio por qué razón ha asignado la parte septentrional a los hombres, y, a su vez, la parte meridional a los dioses, en lugar de utilizar mejor el levante y el poniente para su propósito, pues en casi todos los templos las estatuas y los pórticos están orientados hacia levante, mientras que los que entran quedan mirando hacia poniente al ofrecer en pie, frente a las estatuas, sus plegarias y culto a los dioses.

Puesto que el relato está repleto de oscuridades de esta 4
categoría, no puede tratarse de una ficción al azar, escrita

---

[5] *Od.* XIII 106.

[6] *Od.* XIII 108.

[7] Aunque seguimos la edición de Nauck, que, a su vez, sigue a Hercher, los editores del *Seminario de Clásicas* 609 tras *horatá* editan *pháskontos (pháskonta* M, *légontos* V), en conjetura ya apuntada por F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* París, 1973 (= 1956), pág. 598, n. 2. La traducción apuntada por la edición de 1969 es «especially when he is told that these garments are visible, being sea-purple».

para divertimento, ni tampoco de una descripción geográfica exacta, sino que se expresa alegóricamente en este pasaje el poeta, que ha añadido místicamente además un olivo cercano. Tarea ardua consideraron también los antiguos investigar y desvelar todo ello, y nosotros con su ayuda, y nuestro propio esfuerzo vamos a intentar ahora descubrirlo.

Sobre la exactitud geográfica parece efectivamente que han escrito con negligencia cuantos han creído que es pura ficción del poeta la gruta y cuanto sobre ella se describe. En cambio, los que han escrito descripciones geográficas de forma mejor y más precisa, sobre todo Artemidoro de Éfeso[8], en el libro quinto de su obra en once libros escribe lo siguiente: «A doce estadios hacia el este del puerto de Panormo en Cefalonia está la isla de Ítaca, de ochenta y cinco estadios, estrecha y elevada, con un puerto llamado de Forcis. Aquí hay una playa y en ella una gruta consagrada a las ninfas, donde se dice que Ulises fue desembarcado por los Feacios». Por tanto, no sería

---

[8] *Fr.* 55 STIEHLE (*Philologus* XI, 1856, págs. 211-212). Sobre este aspecto cf. V. BÉRARD, *L'Odyssée, poésie héroïque*, París, 1924, I, nota a *Od.* XIII 102; G. W. ELDERLINK, «The Homeric Cave on Ithaca», *Classical Philology*, 1940, págs. 52-54; A. D. FRASER, «The Ithacan Cave of the *Odyssey*», *Classical Philology*, 1941, págs. 57-60, en oposición a Elderlink que creía que la cueva de Ítaca era un lugar de iniciaciones mistéricas; S. BENTON, «Excavations in Ithaca III: The Cave of Polis I-II», *The Annual of the British School at Athens*, 35, 39 (1938-1939), 45-73, 1-51. Otro aspecto a destacar en esta cita es que los editores del *Seminario de Clásicas 609*, siguiendo los manuscritos dan *hôn* en lugar de *hōs*, conjetura que se repite en los editores desde Láscaris. El sentido para el lector básicamente es el mismo, si bien, admitiendo la lectura de los manuscritos, sería «But there are others who have written geographical descriptions and among the best and most accurate of these is Artemidorus the Ephesian...».

del todo una ficción homérica. Pero si la ha descrito tal y como era, o si ha añadido algo de su propia cosecha, con todo queda la cuestión para el investigador de la intención o bien de los que la han consagrado o bien del poeta que ha añadido esos detalles, pues ni los antiguos consagraban santuarios sin símbolos místicos, ni Homero al azar describe lo relativo a ello. Y en la medida en que uno intente probar que lo relativo a la gruta no es una ficción de Homero, sino que otros, antes de Homero, la habían consagrado a los dioses, en esa misma medida se descubrirá la consagración llena de la antigua sabiduría, y por ello merece la investigación y precisa la explicación de su consagración simbólica.

Los antiguos con justa razón consagraron grutas y ca- 5
vernas al cosmos, tomándolo como un todo o por partes, considerando la tierra símbolo de la materia que constituye el cosmos: razón por la que algunos incluso consecuentemente identificaban la tierra y la materia[9]; representaban el cosmos surgido de la materia por medio de las grutas, pues de ordinario las grutas son naturales y de la misma naturaleza que la tierra, rodeada por roca uniforme, cuyo interior es hueco y su exterior se pierde en la masa ilimitada de la tierra. El cosmos, por otra parte, es natural y de la misma naturaleza que la materia[10], a la que representaban simbólicamente por la piedra y la roca debido a su inercia y su resistencia a la forma, ha-

---

[9] JENÓFANES 21 A 36 (= I 124, 11-25 DIELS-KRANZ), 21 B 27 (= I 135, 13-14 DIELS-KRANZ).

[10] Pasaje problemático. Los manuscritos V y M dan *autosymphyēs prospephykōs têi hylei*. Los editores del *Seminario de Clásicas* 609 excluyen *autosymphyēs* y NAUCK *prospephykōs*, aparte de editar *symphyēs*, siguiendo a HERCHER. Traducimos según Nauck. La edición de 1969 los mismos editores traducen: «and is by its very nature joined to matter».

ciéndola ilimitada por su carácter informe. Por ser la materia fluida y privada por sí de la forma que la modela y hace visible, la presencia de agua y humedad de las grutas, su oscuridad, y como el poeta dijo, «*sombría*»[11], lo admitieron con razón como símbolo de las cualidades inherentes al cosmos por la materia.

6 Merced a la materia, pues, el cosmos es sombrío y oscuro, pero merced a la unión de la forma y ordenación[12], de donde procede el nombre de cosmos, es hermoso y agradable. Por esta razón apropiadamente se la puede describir como una «*gruta amena*»[13] para el que por vez primera al punto se tope con ella merced a su participación de las formas, «*sombría*»[14], en cambio, para quien observe su profundidad y penetre con su mente en ella: de forma que su exterior y su superficie son amables, mientras que su interior y profundidad son sombríos. De forma similar también los persas en sus iniciaciones mistéricas revelan al iniciado el descenso de las almas y su vuelta de nuevo, denominando al lugar caverna: según dice Eubulo[15], fue Zoroastro el primero que consagró una caverna natural en las cercanas montañas de Persia, florida y con manantiales, en honor del creador y padre de todo, Mitra, siendo la caverna la imagen del cosmos del que Mitra es demiurgo, y los objetos de su interior, a intervalos simétricos, simbolizando los elementos y zonas cósmicas. Tras el mencionado Zoroastro esta costumbre prevaleció igualmente entre otros, consistente en realizar las iniciaciones en grutas y cavernas, bien naturales o bien artificiales. Del

[11] *Od.* XIII 103.

[12] *Diakósmēsin.*

[13] *Od.* XIII 103.

[14] *Od.* XIII 103.

[15] Jacoby, «Eubulus 15», *Real-Encyclopädie,* VI, 1, 1907, cols. 878-879.

mismo modo que se consagraron a los dioses olímpicos templos, santuarios y altares, a los dioses ctónicos y héroes hogares, y a los dioses hipoctónicos hoyos y fosas, así también se consagraron al cosmos grutas y cavernas, y de forma semejante también a las ninfas por las aguas que fluyen desde arriba gota a gota o manan en las grutas, que presiden las Ninfas Náyades, como expondremos en breve.

Pero no sólo, como dijimos, hacían de la gruta el sím- 7
bolo del mundo sensible [16], sino también tomaron la gruta como símbolo de todos los poderes invisibles, por ser las grutas oscuras e invisible la esencia de los poderes. Así Crono se prepara una gruta en el Océano y allí oculta a sus propios hijos. De forma semejante también Deméter cría a Core en una gruta en compañía de las ninfas, y otros muchos ejemplos similares encontrará quien acuda a las obras de los teólogos [17].

Que se consagraban también grutas a las ninfas, y muy 8
especialmente a las Náyades, que presiden las fuentes, y que reciben el nombre de Náyades de las aguas de donde manan [18] las corrientes, como lo demuestra también el himno a Apolo, donde se dice:

Y a ti sus fuentes de sabias aguas
te han prodigado ellas, cuyas sedes son las grutas de la tierra,
alimentadas por el soplo de la Musa
para el divino canto; ellas, por el suelo
por todas partes haciendo brotar sus aguas,
proporcionan a los mortales incesantes ondas
de sus dulces corrientes [19].

16 PLATÓN, *Timeo*, 52 a 5; SIMPLICIO, *Comentarios de la Física de Aristóteles* 43, 18-19.

17 *Orphica* (?). No en la edición de KERN.

18 Se relaciona Náyades con *náō*, «fluir, manar».

19 *Poetae Lyrici Graeci* III, pág. 684 BERGK.

Basándose en ello, creo, los pitagóricos y posteriormente Platón designaron al cosmos «gruta» o «cueva». En Empédocles[20], efectivamente, los poderes conductores de almas dicen:

Hemos llegado a esta gruta sotechada.

En Platón en el libro VII de la *República*[21] se dice: *Imagina a unos hombres como en una especie de cavernosa vivienda subterránea, con la entrada abierta a la luz, ancha en toda la extensión de la caverna.* A continuación, al decir un interlocutor *«extraña imagen describes»*[22], añade: *Esta imagen, amigo Glaucón, hay que aplicarla a todo lo dicho anteriormente, comparando la región revelada por la vista con la vivienda-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol*[23].

9 Que los teólogos hacían de las grutas el símbolo del cosmos y de los poderes encósmicos, con esto queda demostrado. Pero también se ha dicho ya que las hacían símbolo de la esencia inteligible, aunque partiendo de diferentes y no idénticos conceptos. Por una parte, las hacían símbolo del cosmos sensible por ser las grutas oscuras, rocosas y húmedas, y ser el cosmos similar por la materia de la que está constituido, y por ser resistente y fluido. Por otra parte, a su vez, las hacían símbolo del mundo inteligible por ser invisible a los sentidos, y por la solidez y firmeza de su esencia; y asimismo también de los poderes parciales invisibles, especialmente de los que están vin-

20 31*B 120 (= I 360.1-3 DIELS-KRANZ).

21 514 a 2-5.

22 514 a 4.

23 517 a 8-b 4, con dos variantes. En b 1 *pâsin* por *hápasan* y en b 3 *aphomoiûntas* por *aphomoiûnta.*

culados a la materia. Hacían de las grutas símbolos en tanto que son naturales, oscuras, sombrías y rocosas; y no ciertamente en modo alguno en atención a la forma, como algunos suponían, pues no toda gruta es esférica [por ejemplo, la de doble acceso de Homero].

Si se trataba de una doble gruta, no la consideraban 10
símbolo de la esencia inteligible, sino de la sensible, como precisamente la cueva en cuestión, por tener aguas siempre manantes, no podría ser símbolo de la sustancia inteligible, sino de la esencia material[24]. De ahí que esté consagrada a las ninfas, no de las montañas ni de las cimas o cosas por el estilo, sino a las Náyades, que son llamadas así por los manantiales[25]. En sentido estricto llamamos Ninfas Náyades a los poderes que presiden las aguas, pero ellos también designaban con este nombre a todas las almas en general que descienden a la generación. Pues consideraban que las almas residían en el agua animada por el soplo divino, como dice Numenio[26], por ello cita además las palabras del profeta, *«el espíritu de Dios se*

---

[24] El epígrafe 10 hasta este punto muestra grandes divergencias entre las ediciones de Nauck y la del *Seminario de Clásicas* 609. En efecto, tras el *diploû d'óntos ántrou,* que corresponde a nuestro «si se trataba de una doble gruta», los editores más recientes introducen un *hōs kai par' Homērōi díthyron,* «como la de doble acceso en Homero», que aparece como corrección en V. Nauck edita dicho sintagma como final del epígrafe 9 entre [ ]. Asimismo, los editores del *Seminario de Clásicas* 609 introducen un *hōs phēsín,* «según dice», entre *dià tò héchein,* «por tener», e *hýdata aenáonta,* «aguas siempre manantes». En este caso, creo, los editores más recientes recuperan el texto original, pues un *phēsin* aparece en los manuscritos, siendo eliminado por Hercher en su edición de 1858, al cual sigue Nauck. El sujeto lógicamente sería Homero, de quien no se precisa citar su nombre.

[25] *Apò tôn namátōn.*

[26] Test. 46 LEEMANS = 30 DES PLACES, *Numenius. Fragments,* París, 1973.

movía sobre el agua»[27]; los egipcios, además, por el mismo motivo consideraban que todas las divinidades no están en tierra firme, sino sobre una barca, tanto el sol como, en una palabra, todas: hay que entenderlas como las almas que vuelan sobre el agua, las que descienden a la generación. De ahí también las palabras de Heráclito «*es un placer, no muerte, para las almas humedecerse»*[28], en el sentido de que para ellas es un placer la caída en la generación; y en otro pasaje dice «*nosotros vivimos su muerte y ellas viven nuestra muerte»*[29]. Por esta razón también el poeta llama «húmedos»[30] a los que están en la generación, por tener sus almas húmedas. Sangre, pues, y semen húmedo es grato a estas almas, así como las de las plantas tienen por alimento el agua.

11 Afirman algunos[31] incluso que los cuerpos que están en el aire y en el cielo se alimentan de vapores provenientes de fuentes, ríos y otras evaporaciones. Los estoicos[32] pensaban que el sol se alimenta de la evaporación proveniente del mar, la luna de las aguas de las fuentes y ríos, y los astros del vapor proveniente de la tierra. Y por esta razón el sol es un cuerpo ardiente noético formado a partir del mar, la luna a partir de las aguas de los ríos, y los astros a partir de la exhalación procedente de la tierra. Necesariamente, pues, también las almas corpóreas o incorpóreas, pero que arrastran un cuerpo, y muy especial-

---

27 *Génesis* I 2.

28 22 B 77 (= I 168, 11-15 Diels-Kranz).

29 22 B 62 (= I 164, 9-10 Diels-Kranz).

30 *Od.* VI 201.

31 Heráclito, 22 A 1 (= I 141, 29 - 142, 10 Diels-Kranz), A 11 (= I 146, 25-26 Diels-Kranz); Filolao, 44 a 18 (= I 404, 1-3 Diels-Kranz); Jenófanes, 21 A 40 (= I 124, 34-36 Diels-Kranz).

32 *Stoicorum Veterum Fragmenta* I 501; II 650, 655, 656 Von Arnim.

mente las que van a ligarse a sangre y cuerpos húmedos, tienden a lo húmedo y humedecidas se encarnan. Por esta razón también las almas de los muertos son evocadas por efusión de bilis y sangre, y las amantes del cuerpo, arrastrando el espíritu húmedo, lo condensan como una nube, pues la humedad condensada en el aire forma una nube, y una vez condensado en ellas el espíritu por exceso de humedad se hacen visibles [33]. De este tipo son las apariciones de fantasmas que sobrevienen a algunos, con su espíritu teñido según la imaginación. Sin embargo las almas puras huyen de la generación. Heráclito mismo dice *«el alma seca es la más sabia»* [34]. Por esta razón, en este mundo acorde con el deseo de unión sexual, el espíritu es penetrado por la humedad y se hace más húmedo, pues el alma arrastra vapor húmedo por su inclinación a la generación.

Ninfas Náyades son, pues, las almas que se encaminan 12
a la generación. De donde procede la costumbre de llamar ninfas a las desposadas, en la idea de que su unión tiene como fin la generación, y de bañarlas con agua procedente de fuentes, manantiales o fontanas siempre manantes. Mas para las almas iniciadas en la naturaleza y para los démones que presiden los nacimientos, el cosmos es sagrado y amable, aunque sea oscuro y sombrío por naturaleza. De ahí se ha pensado que estas almas son aéreas y que del aire reciben su esencia. Por esta razón también el santuario apropiado para ellas sobre la tierra puede ser *«una gruta amena y sombría»* [35] a imagen del cosmos, en el que, como en un inmenso santuario, las almas moran. Pa-

---

[33] Cf. Platón, *Fedón* 81 b 1-d 9; Porfirio, *Sententiae* 29.

[34] 22 B 118 (= I 177, 4-5 Diels-Kranz).

[35] *Od.* XIII 103.

ra las ninfas que presiden las aguas es apropiada la gruta, donde dentro hay aguas *«siempre manantes»* [36].

13 Concedamos que la gruta en cuestión está consagrada a las almas y a las ninfas en el ámbito de los poderes más parciales, las cuales por presidir manantiales y fuentes son llamadas por ello Ninfas fontanales y Náyades. ¿Qué diversos símbolos tenemos, unos relativos a las almas y otros a los poderes acuáticos, para suponer que la cueva está consagrada a ambos en común? Sean precisamente símbolos de las Ninfas acuáticas las cráteras y ánforas de piedra. Estos objetos son símbolos de Dioniso pues son de arcilla [esto es, de tierra cocida] [37], pues ellos tienen íntima relación con el don divino de la vid, ya que el fruto de ésta es madurado por el fuego celestial.

14 Cráteras y ánforas de piedra son muy apropiadas para las ninfas que presiden el agua que brota de las peñas. En cuanto a las almas que descienden a la generación y a formar un cuerpo ¿qué símbolo podría ser más apropiado que éstos? Por esta razón incluso osó decir el poeta que en estos objetos *tejen sus túnicas con púrpura marina, maravilla de ver* [38]. La carne, en efecto, se forma en los huesos y en torno a los huesos, y éstos son, como piedra en los seres vivos, pues se asemejan a la piedra. Por esta razón, también los telares fueron descritos de piedra y no de otra materia. Y las telas teñidas con púrpura marina

---

[36] *Od.* XIII 109.

[37] Nauck lo entiende como glosa, Buffière *(Les mythes d'Homère...,* pág. 604, nota 13) y los editores del *Seminario de Clásicas* 609 lo entienden como perteneciente al texto. Probablemente no sea glosa, ya que este *toûto éstin ek gês ōptēména* es preciso para el juego con el *pepaínetai* siguiente: *pepaínō* se aplica al barro cocido (arcilla) y a la maduración de la vid.

[38] *Od.* XIII 108.

obviamente pueden ser la carne tejida a partir de la sangre. En efecto, con sangre se hacen purpúreas las lanas y con productos animales se tiñe también la lana, de forma análoga la carne se produce con sangre y a partir de la sangre. Además un manto para el alma es el cuerpo del que se reviste, maravilla realmente de ver, si atiendes ya a su composición ya a su ligazón con el alma. Así también en Orfeo [39] Core, que es éforo de todo lo sembrado, es descrita tejiendo; los antiguos también han llamado al cielo manto [40], como ropaje que reviste a los dioses celestiales.

¿Por qué, pues, las ánforas no están llenas de agua, 15
sino de panales? Pues en ellas, dice: *fabrican sus panales las abejas* [41]. «Fabricar panales» significa «depositar el alimento» [42]. La miel es alimento y sustento de las abejas. Los teólogos han utilizado la miel para muy diferentes simbolismos por reunir numerosas propiedades, puesto que goza de la capacidad tanto de purificar como de preservar. Pues gracias a la miel muchas cosas permanecen incorruptas y las heridas crónicas son limpiadas a fondo por la miel. Es, por otra parte, dulce al paladar y extraída de las flores por las abejas, que a veces pueden nacer de las vacas. Cuando a los iniciados en el grado de León [43] se les vierte en las manos, en lugar de agua, miel para lavarlos, se les conmina a tener las manos puras, ajenas a todo

---

[39] *Orphicorum fragmenta* 192 KERN.

[40] NAUCK da *bēlón,* mientras que los editores más recientes adoptan *péplon,* «manto», siguiendo la lectura más lógica ofrecida por KERN.

[41] *Od.* XIII 106.

[42] *Tithénai tēn bósin.* Esta es la etimología de Porfirio para *tithaibōssein,* «fabricar panales», cf. *Etymologicum Magnum s.u. «tithaibōssontos».*

[43] Perteneciente al culto de Mitra.

lo penoso, dañino y sucio, y, puesto que el fuego es purificador, al iniciado se le aplican abluciones apropiadas, excluyendo el agua como enemiga del fuego. Se le purifica también la lengua de todo pecado con miel.

16 Y cuando al Persa[44], como protector de los frutos, le ofrendan miel, simbolizan el poder protector. Por esta razón, algunos estimaban correcto entender la miel como el néctar y la ambrosía que el poeta[45] instila en las narices para impedir la corrupción de los muertos, pues la miel es un alimento de los dioses. Razón por la que también dice en algún pasaje: *«néctar rojo»*[46], pues tal es el color de la miel. Pero respecto al néctar, si hay que entenderlo como miel, lo examinaremos con más detalle en otras fuentes. En Orfeo[47], Crono merced a la miel es atrapado por Zeus, pues ahíto de miel se embriaga y obnubila como por vino y se duerme como en Platón[48] Poros ahíto de néctar, pues aún no existía el vino. En Orfeo[49], la Noche le dice a Zeus cuando le sugiere el ardid de la miel:

cuando le veas bajo las encinas de alto follaje
ebrio con las labores de las abejas zumbantes

átale. Es lo que le sucede a Crono y, una vez sujeto, es castrado como Urano, queriendo significar el teólogo en forma alegórica que por el placer los seres divinos son encadenados y arrastrados a la generación y, una vez abandonados al placer, emiten como semen poderes. De ahí que Crono castre a Urano cuando desciende hacia Gea

---

44 Mitra.

45 Cf. HOMERO, *Il.* XIX 38-39.

46 *Il.* XIX 38; *Od.* V 93.

47 *Orphicorum fragmenta* 154 Kern.

48 *Banquete* 203 b 5-7.

49 *Orphicorum fragmenta* 154 Kern.

impulsado por el deseo de unión. El placer procedente de esta unión es parangonable, desde su punto de vista, con el que procede de la miel, por la que, engañado, Crono es castrado. El primero de los que giran en sentido contrario a Urano es Crono con su esfera. Descienden poderes del cielo y de los planetas. Pero los del cielo los recibe Crono, y los de Crono Zeus.

Si se emplea, pues, la miel para la purificación, contra 17
la corrupción física y para el placer del descenso a la generación[50], es un símbolo apropiado también para las ninfas acuáticas atendiendo al carácter aséptico de las aguas sobre las que presiden, a su virtud purificadora y a su colaboración en la generación, pues el agua colabora en la generación. Es la razón por la que también en las cráteras y ánforas fabrican sus panales las abejas, las cráteras símbolo de las fuentes, como en Mitra la crátera se utiliza en vez de la fuente, y las ánforas, en las que sacamos el agua de las fuentes.

Fuentes y manantiales son apropiadas para las ninfas 18
acuáticas y más aún para las almas-ninfas, que específicamente los antiguos llamaban «abejas», obreras del placer. De ahí que también Sófocles[51] no impropiamente diga respecto a las almas

zumba el enjambre de muertos y sube a lo alto.

También a las sacerdotisas de Deméter, como iniciadas en la diosa ctónica, los antiguos las llamaban «abejas» y a la misma Core «diosa de la miel», y a la luna, que pre-

---

50 Aparte de optar por un *phylakês (V)* en lugar de un *physikês (M)*, que no compartimos, los editores más recientes conjeturan *epì tês di' hedonês eis génesin katagogês*, «of pleasure in the descent to genesis», totalmente innecesario desde nuetro punto de vista.

51 SÓFOCLES, *fr.* 795 NAUCK = 879 RADT.

side la generación, la llamaban «abeja»[52], entre otras razones porque la luna es Toro y la exaltación de la luna es el Toro, y las abejas son producto de la vaca[53]. También las almas que se encaminan a la generación descienden de la vaca, y ladrón de bueyes es el dios del que en secreto se menciona[54] la generación. Se ha hecho además de la miel símbolo de la muerte, y por eso ofrecían libaciones de miel a los dioses ctónicos. En cambio, se ha hecho de la bilis símbolo de la vida, queriendo significar alegóricamente que por el placer fenece la vida del alma, y por la amargura recobra la vida, por lo que también ofrecían bilis a los dioses, o bien que la muerte es liberadora de pesares, y la vida de aquí abajo es penosa y amarga.

19 Sin embargo, no llamaban[55] indiscriminadamente abejas a todas las almas que se encaminaban a la generación, sino a las que iban a vivir justamente y a retornar de nuevo tras haber llevado a cabo actos gratos a los dioses. Pues este animal es amigo del retorno, es eminentemente justo y sobrio: de ahí que sean sobrias las libaciones de

---

52 Escolio a TEÓCRITO XV 94/95 a-b (= pág. 313, 16 - 314, 2 WENDEL); Escolio a PÍNDARO, *Píticas* IV 106; HESIQUIO, *s.u.* «Mélissai».

53 Cf. VIRGILIO, *Geórgicas* IV 548-558.

54 Referente a Hermes, ladrón de los rebaños de Apolo. Según LIDO *(De Mensibus* IV 76) para los fisiólogos Maia, madre de Hermes, es el agua y su hijo preside las aguas, pero también es la que lleva a cabo la venida de los seres en este mundo, la materia. Cf. FÍRMICO *De errore* 5, 2. Los editores más recientes, en oposición a NAUCK, creen que el *akoúōn* de los manuscritos es lugar corrupto. Hercher conjeturaba *kōlyōn* y *akonôn* SCHWYZER (reseña a *Porphyry. The Cave of the Nymphs in Odyssey...*, *Museum Helveticum* 28, 4, 1971, págs. 239-240).

55 PLATÓN, *Fedón*, 82 b 6.

miel. Y no se posan sobre habas[56], a las que consideraban símbolo de la generación directa y sin rodeos, por ser las únicas casi entre las plantas que tienen toda su vaina continua, sin compartimientos estancos entre sus nudos. Los panales de miel y las abejas pueden, pues, ser símbolos apropiados y comunes de las ninfas acuáticas y de las almas en desposorio que se encaminan a la generación.

En la más remota Antigüedad, pues, antes de pensar 20
en templos, se consagraban cavernas y grutas a los dioses, así hicieron en Creta los Curetes a Zeus, en Arcadia a Selene y Pan Liceo, en Naxo a Dioniso, y en todas partes donde se conocía a Mitra se le hacía propicio por medio de una caverna. Respecto a la cueva de Ítaca, Homero[57] no se contentó con decir que tenía doble acceso, sino que incluso una puerta estaba orientada hacia el norte y la otra al sur, que se podía descender por la del norte, pero por la del sur no ha mencionado si se podía descender, sino únicamente que:

jamás por ella
entran los hombres, sino que es el camino de los inmortales[58].

---

[56] Conocida es la famosa prohibición pitagórica del *kyámōn apéchesthai:* Diógenes Laercio VIII 34; Plutarco, *Sobre la educación de los hijos* 17, *Cuestiones simposiacas* 635 e-f; Cicerón, *Sobre la adivinación*, I 62, II 119; Clemente de Alejandría, *Stromata* III 3; Orígenes, *Contra Celso* V 41. La explicación de Porfirio está ligada a la metempsícosis: no hay que comer habas, pues éstas encierran las almas de los muertos que vienen a encarnarse, tomando en préstamo esta envoltura sin compartimientos.

[57] *Od.* XIII 109-112.

[58] *Od.* XIII 111-112.

21 Queda, pues, por investigar cuál es la intención de los que la consagraron, si el poeta refiere un hecho histórico, o bien su significado profundo, si su descripción es una ficción. Ofreciendo la gruta una imagen y un símbolo del cosmos, Numenio[59] y su discípulo Cronio[60] dicen que en el cielo hay dos extremos: el trópico de invierno en el límite meridional y el de verano en el septentrional. El de verano está en Cáncer y el de invierno en Capricornio. Por ser el más cercano a la Tierra para nosotros Cáncer con razón ha sido atribuido a la Luna, la más cercana a la Tierra, en cambio, al ser el Polo Sur hasta ahora invisible, ha sido atribuido Capricornio al aún más distante y elevado de todos los planetas[61].

22 Los signos del zodiaco están situados en el siguiente orden desde Cáncer hasta Capricornio: en primer lugar el León, morada del sol, a continuación Virgen, morada de Hermes, Libra, morada de Afrodita, Escorpión, morada de Ares, Sagitario, morada de Zeus, y Capricornio, morada de Crono; por otra parte, a partir de Capricornio en orden inverso están Acuario, morada de Crono, Peces, morada de Zeus, Aries, morada de Ares, Tauro, morada de Afrodita, Gemelos, morada de Hermes, y Cáncer finalmente, morada de la Luna. Estas dos puertas, pues, Cáncer y Capricornio, los teólogos dispusieron, y Platón habló de dos aberturas[62]. De ellas Cáncer es por donde descienden las almas, y Capricornio por donde ascienden. Ahora bien, Cáncer es septentrional y apropiado para el descenso, mientras que Capricornio es meridional y apropiado para el ascenso.

---

[59] Test. 43 LEEMANS = *fr.* 31 DES PLACES.

[60] Test. A 1 LEEMANS.

[61] Saturno.

[62] *República* X 614 c 1-3, d 4-5, 615 d 4-e 4.

El norte es propio de las almas que descienden a la 23
generación, y justamente la puerta septentrional de la gruta es para el descenso de los hombres, mientras que la meridional no es de los dioses, sino de los que ascienden a los dioses. Por esta misma razón el poeta no dijo «camino de los dioses», sino *«de los inmortales»*[63], término que se aplica igualmente también a las almas que son de por sí o por su esencia inmortales. Numenio[64] dice que estas dos puertas las menciona Parménides en su *Física*[65] así como romanos y egipcios. Efectivamente, los romanos celebran las Saturnalia cuando el Sol está en Capricornio, y la celebran imponiendo a los esclavos insignias de hombres libres y compartiendo todo, queriendo indicarnos veladamente el legislador que por esta puerta del cielo los que ahora son por generación esclavos, mediante la fiesta de Crono y la morada asignada a Crono, son liberados, reviviendo y reintegrándose a la generación[66]. El descenso para ellos es el camino desde Capricornio[67], razón por la que, llamando a la puerta *ianua,* han dado el nombre de *ianuarius* al mes portero, en el que el Sol asciende des-

---

63 Homero, *Od.* III 112.

64 *Fr.* 31 Des Places.

65 28 B 1, 11 (= I 229, 6 Diels-Kranz).

66 Los editores del *Seminario de Clásicas* 609 conjeturan *eis apogénesin* en lugar de *eis tēn génesin* (M y Nauck), a partir de un *autogénesin* (V), «and depart from this world».

67 Las dos ediciones más recientes dan *katabatikē,* que es lo que traducimos. Sin embargo los editores del *Seminario de Clásicas* 609 traducen erróneamente por «ascent». Taylor, en su edición de 1823, publicada originalmente en 1789, enmendaba *anabatikē.* Cf. R. D. Lamberton, *Homer the Theologian: The Iliad and Odyssey as Read by Neoplatonists of Late Antiquity,* Tesis, Yale Univ., 1979, II, pág. 144, nota 18.

de Capricornio hacia la Aurora, tras haberse dirigido hacia el norte[68].

24 Para los egipcios el comienzo del año no es Acuario, como para los romanos, sino Cáncer. En efecto, cercano a Cáncer está Sotis[69], que los griegos llaman Estrella del Perro. El primer día está marcado para ellos por la salida de Sotis, que preside la generación en el cosmos. Por tanto, ni al levante ni al poniente Homero dedicó las puertas ni a los equinocios, como Aries y Libra, sino al sur y al norte (y a las puertas más meridionales del sur y a la más septentrional del norte)[70], pues la gruta estaba consagrada a las almas, y a las ninfas acuáticas, y para las almas son los lugares apropiados para la generación y su abandono de ella. A Mitra le asignaron la región equinocial

[68] Originalmente el año romano comenzaba en marzo. Tras el 153 a. C. los cónsules ocupaban los cargos en el mes de enero y se pasó a considerar este mes como el primero.

[69] El año no era para los egipcios el tiempo marcado por la revolución solar, sino el tiempo necesario para producir la cosecha. Ahora bien, la cosecha depende en Egipto de la inundación, y sabemos que la estrella Sirio, en egipcio *Sopdit,* aparece en el oriente antes de la salida del sol precisamente en la época en que el Nilo comienza a crecer. Los egipcios no tardaron en asociar ambos fenómenos y se estableció como primer día del año el día en que la estrella aparecía. Esta ecuación estaba consignada en los libros de la casa de la vida y en el calendario que Ramsés III mandó grabar en un muro exterior de su templo en Medinet-Habu, que fijaba como primer día del año el día de la fiesta de *Sopdit,* cuando ésta aparecía en el firmamento. Cf. P. MONTET, *La vida cotidiana en el antiguo Egipto,* Barcelona, 1961, págs. 39-43; E. NACK, *Egipto y el próximo Oriente en la Antigüedad,* Barcelona, 1966, págs. 21-23; DRIOTON-VANDIER, *Les peuples de l'orient mediterranéen,* II, *L'Egypte,* París, 1946, págs. 48-51.

[70] NAUCK excluye este pasaje, siguiendo a Van Goens, mientras que los editores más recientes no lo entienden así, como ya había señalado FELIX BUFFIÈRE *(Les mythes d'Homère...,* pág. 609, nota 24).

como sede apropiada. Por esta razón porta el puñal de Aries, signo zodiacal de Ares, y monta sobre el Toro de Afrodita, pues como el Toro (Mitra) es demiurgo y señor de la generación. Está situado en el círculo equinocial con el norte a su derecha y el sur a su izquierda, teniendo desde su posición por el lado sur el hemisferio sur por ser cálido, y por el del norte el correspondiente por la frialdad de su viento [71].

A las almas que se encaminan a la generación y se 25
apartan de la generación lógicamente se les han asignado vientos, porque arrastran consigo un soplo, como algunos creyeron, y porque tienen una esencia semejante. Ahora bien, el Bóreas es apropiado para las que se encaminan a la generación. Por esta razón precisamente a los que van a morir el soplo del Bóreas *«reanima insuflando el alma que miserablemente agoniza»* [72], mientras que el soplo del Noto disuelve. Pues el uno, más frío, congela y retiene en el frío de la generación terrestre, mientras que el otro, más cálido, disuelve y remite al calor de lo divino. Como nuestra tierra habitada está más al norte, necesariamente las que nacen aquí están en íntima relación con el viento del norte y las que se alejan con el viento del sur. Esta es también la razón de que el viento del norte sea violento cuando comienza, mientras que el del sur lo es cuando va a cesar [73]. Efectivamente, uno se echa enci-

[71] Austral. Los editores del *Seminario de Clásicas* 609 entienden, en lugar de *kat' autòn hemisphairíou* de las ediciones anteriores, *toû Kaútou*, en el sentido de que al sur le asignaron Cautes. De forma similar cuando traducimos «y por el lado norte el correspondiente por la frialdad de su viento» conjeturan un *Kautopátou* en vez del *kat' ekeínon* de los manuscritos, en el sentido de que al norte le asignaron Cautopates «por la frialdad de su viento».

[72] Homero, *Il.* V 698.

[73] Cf. Aristóteles, *Problemas*, 39, 944 b 30-38.

ma inmediatamente sobre los habitantes del norte, mientras que el otro viene de lejos. La corriente que viene de lejos tarda más tiempo, y cuando se congrega, entonces alcanza su apogeo.

26 Como las almas se encaminan a la generación por la puerta septentrional, por esta razón se ha tenido este viento por amoroso. Pues, efectivamente

las cubrió bajo la forma de caballo de negras crines
y preñadas parieron doce potros[74].

Se dice también que Bóreas raptó a Oritía y que ella parió a Cetes y Calais[75]. Como el sur se asigna a los dioses, a mediodía se corren las cortinas en los templos de los dioses, observando ese precepto homérico según el cual cuando el dios (el sol) se inclina hacia el sur no les es lícito a los hombres penetrar en los templos, pues *«es el camino de los inmortales»*[76].

27 Se coloca, pues, el símbolo del mediodía y del sur en la puerta cuando el dios está en su meridiano. Tampoco, por consiguiente, está permitido hablar en las otras puertas a ninguna hora, pues la puerta es sagrada. Y por esta razón los pitagóricos y los sabios de Egipto prohibían hablar al franquear entradas o puertas, para así honrar por el silencio al dios principio de todas las cosas[77]. Homero sabe también que las puertas son sagradas, como lo de-

---

[74] Homero, *Il.* XX 224-225.

[75] Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I 211-213 y el escolio correspondiente a I 211 (= Simónides, *fr.* 12 Edmonds = 3 Bergk); Platón, *Fedro* 229 b 4-d 2; Pausanias, V 19, 1; cf. Rapp, «Boreaden», *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I 1, Leipzig, 1884-86.

[76] Homero, *Od.* XIII 112.

[77] Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915, pág. 120.

muestra en su obra el episodio de Eneo, sacudiéndolas a modo de súplica, «*sacudiendo las bien ajustadas puertas, suplicando a su hijo*»[78]. Sabe también que las puertas del cielo, que las Horas han recibido en custodia, están a la entrada de la región nubosa, cuyas aperturas y cierres se realizan con nubes:

remover o colocar delante la densa nube[79]

y por esta razón «mugen», pues los truenos atraviesan las nubes:

por sí mismas mugieron las puertas del cielo, que guardaban las Horas[80].

Habla[81] en otro pasaje también de las puertas del Sol, 28
refiriéndose a Cáncer y Capricornio, pues hasta estos límites efectivamente llega (el sol) en su descenso de la región del viento boreal al sur y de allí en su ascenso a las regiones boreales. Capricornio y Cáncer son los extremos de la Vía Láctea, Cáncer el norte y Capricornio el sur. «*El pueblo de los sueños*»[82] según Pitágoras[83], son las almas que se reúnen, según él, en la Vía Láctea, así llamada por las almas que se alimentan de leche, cuando caen en la generación. Por esta razón también los evocadores de

78 *Il.* IX 583.

79 *Il.* V 751, VIII 395.

80 *Il.* V 749, VIII 393.

81 Homero, *Od.* XXIV 12; Numenio, Test. 44 Leemans = *fr.* 32 Des Places.

82 Cf. Homero, *Od.* XXIV 12.

83 Cf. Numenio, Test. 44 Leemans = *fr.* 32 Des Places; Macrobio, *Comentario al Sueño de Escipión,* I 12; Damascio, *Comentario al Filebo de Platón* 229; M. A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe,* Leiden, 1968.

almas les ofrendan libaciones de miel mezclada con leche en la idea de que por hábito se encaminan a la generación arrastradas por el placer, y la leche se genera naturalmente con el nacimiento[84]. Además, las regiones meridionales producen cuerpos pequeños, pues el calor suele adelgazarlos, y por esta misma razón suele empequeñecerlos y dejarlos secos. En las regiones septentrionales, por el contrario, todos los cuerpos son de gran talla. Lo patentizan celtas, tracios, escitas; su tierra es muy húmeda y produce abundantes pastos. Incluso el nombre mismo (de Bóreas)[85] viene de «pasto» *(borá)*, pues «pasto» *(borá)* es nombre de alimento, y el viento que sopla desde esta tierra nutricia, por ser él nutricio, es llamado Bóreas.

29 Consecuentemente, pues, a la raza mortal y sometida a la generación le son apropiadas las regiones boreales, y a la raza divina las regiones meridionales, como a los dioses las orientales y a los démones las occidentales. Como la naturaleza parte de la diversidad, en todas partes se ha hecho de la doble puerta su símbolo. En efecto, el camino es o a través de lo inteligible o a través de lo sensible; y el de lo sensible puede ser o bien a través de la esfera de los astros fijos o bien a través de la esfera de los planetas, y a su vez o por el camino inmortal o por el mortal. En cuanto a puntos cardinales, uno superior y otro inferior; uno a levante y otro a poniente. Hay izquierda y derecha, noche y día. Y por esta razón *«armonía propia del tender en direcciones opuestas»* y *«el arco dispara merced a los contrarios»*[86]. Platón[87] habla de dos aberturas, una por donde las almas ascienden al cielo, y

---

[84] Cf. DAMASCIO, *Comentario al Filebo de Platón*, 229.

[85] *Etymologicum Magnum* s. v. *«borâs»*.

[86] HERÁCLITO, 22 B 51 (= I 162. 1-4 DIELS-KRANZ).

[87] *República* 614 c 1-3, d 4-5; 615 d 4-e 4.

otra por donde descienden a la tierra, mientras que los teólogos hacen del sol y la Luna las puertas de las almas, y dicen que por el sol se asciende y por la Luna se desciende[88]. Y dos toneles hay en Homero

> *de dones que (Zeus) reparte: uno de males y otro de bienes*[89].

30 También en Platón, en el *Gorgias*[90], el alma es comparada a un tonel; siendo una hacedora del bien y la otra del mal; una racional y otra irracional. Toneles porque las almas son recipientes de energías y cualidades de diversa índole. Y en Hesíodo[91] el poeta imagina un tonel bien cerrado, y otro al que el placer abre y derrama por todas partes, quedando sólo la esperanza. En aquellos en que efectivamente el alma mala, dispersa en la materia, no se atiene a su rango, en todos estos el alma suele sustentarse con buenas esperanzas.

31 En todas partes, pues, por ser la doble puerta símbolo de la naturaleza, es natural que la gruta no sea de una sola entrada sino de dos entradas, de acuerdo con la realidad, distintas, una apropiada para los dioses y los buenos, y la otra para los mortales y naturalezas inferiores. Partiendo de estos presupuestos, Platón[92] conoce las cráteras, y en lugar de ánforas pone toneles y dos aberturas,

---

[88] Cf. FERÉCIDES, 7 B 6 (= I 50. 4-9 DIELS-KRANZ).

[89] *Il.* XXIV 528.

[90] 493 d 6-494 a 5; *Leyes* 896 e 5-6.

[91] *Trabajos y Días* 94-98. Traducimos *elpís* de acuerdo con el contexto de Porfirio, dejando al margen cualquier interpretación del problemático pasaje de Hesíodo.

[92] *Timeo* 41 d 4 (cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 4, 35-36; PROCLO, *Comentario al Timeo* III 246, 29 - 247, 15 DIEHL).

como dijimos, en lugar de dos puertas[93]. También Ferécides de Siro[94], cuando habla de huecos, orificios, cuevas, entradas y puertas, simboliza con ello enigmáticamente la generación de las almas y su partida lejos de ella. Pero con el fin de no alargar la exposición aportando más testimonios de los antiguos filósofos y teólogos, consideramos haber mostrado con lo expuesto toda la intención de la descripción.

32 Queda ciertamente por exponer el símbolo del olivo plantado, qué significado puede tener. Realmente este árbol ofrece también un significado especialmente singular, pues no se nos dice simplemente que está plantado a un lado, sino en el extremo:

Al extremo del puerto hay un olivo de anchas hojas
y cerca de él una gruta[95].

No es, como se podría creer, por simple azar que ha crecido así, sino que encierra el enigma de la gruta. Puesto que efectivamente el cosmos no ha venido a la existencia al azar ni por casualidad, sino que es resultado de la sabiduría divina y de una naturaleza inteligente, se encuentra plantado junto a la imagen del cosmos, que es la gruta, el olivo, símbolo de la sabiduría divina. Pues es el árbol de Atenea, y Atenea es la sabiduría. Como la diosa nació de la cabeza de Zeus, el teólogo[96], al consagrar el olivo a la cabeza del puerto, encontró el lugar apropiado, indicando a través de él que este Todo no ha venido a la existencia espontáneamente ni como obra de un azar irra-

---

[93] *Gorgias* 493 d 6-494 a 5; *República* 614 c 1-3, d 4-5, 615 d 4-e 4.

[94] 7 B 6 (= I 50 4-9 Diels-Kranz).

[95] *Od.* XIII 102-103.

[96] En este caso Homero.

cional, sino que es el resultado de una naturaleza inteligente y de una sabiduría, separada de él, pero cerca, en la cabeza del puerto en su conjunto.

Árbol de hoja perenne, el olivo ofrece una peculiaridad 33
muy apropiada para las vicisitudes de las almas en el mundo, a las que la gruta está consagrada. En verano presenta lo blanquecino de sus hojas, mientras que en invierno cambia la parte más blanquecina. Por esta razón, en las plegarias y súplicas se lleva delante ramos de olivo, augurando que se les va a mutar las tinieblas de los peligros en claridad. El olivo, pues, tiene la propiedad por naturaleza de conservarse siempre verde, produciendo un fruto alivio de nuestras fatigas; está consagrado a Atenea, de él se ofrece la corona a los atletas victoriosos, y de él el ramo propiciatorio a los suplicantes. Está gobernado el cosmos asimismo por una naturaleza inteligente, conducido por una sabiduría eterna y siempre floreciente, de la que provienen también los premios a los atletas de la vida y el remedio de nuestras muchas fatigas, y el que recobra a los desdichados y suplicantes es el demiurgo que mantiene unido el mundo.

En esta gruta, dice Homero, es preciso desprenderse 34
de todo bien externo[97], y desnudo, asumiendo el aire de mendigo[98], lacerándose el cuerpo[99], rechazando todo lo superfluo y abominando de los sentidos[100], deliberar con Atenea, sentado con ella al pie del olivo[101], sobre cómo

---

97 Homero, *Od.* XIII 361-371.

98 Homero, *Od.* XIII 434-438.

99 Homero, *Od.* XIII 98-399, 430-431. Nauck edita *kópsanta (V),* mientras que los editores más recientes dan *kárpsanta (M),* «withered in body».

100 Homero, *Od.* XIII 401, 433.

101 Homero, *Od.* XIII 372-374.

cercenar todas las pasiones que asechan nuestra alma[102]. No sin razón, creo, también Numenio[103] y su escuela pensaban que Ulises para Homero en la *Odisea* simboliza el hombre que atraviesa las sucesivas etapas de la generación hasta volver entre los que están libres de toda agitación de las olas e ignoran el mar:

Hasta que llegues a esos hombres que no conocen el mar
ni comen alimento mezclado con sal[104].

Ponto, mar, agitación de las olas también en Platón son sinónimos del mundo material[105].

35 Por esta razón también, creo, le dio al puerto el nombre de Forcis:

Hay un puerto de Forcis, el anciano del mar[106]

de cuya hija, al comienzo de la *Odisea*[107] Toosa, nos ofreció la genealogía, madre del Cíclope, cuyo ojo cegó Ulises, con el fin de que incluso hasta en su patria subsistiera un signo recordatorio de sus faltas. De ahí que para él sea natural también irse a sentar al pie del olivo[108], como suplicante de la divinidad, y con su ramo intentar aplacar al demon natal. En efecto, no era posible liberarse de esta

---

[102] HOMERO, *Od.* XIII 376-377.

[103] Test. 45 LEEMANS = *fr.* 33 DES PLACES.

[104] *Od.* XI 122-123.

[105] Cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère...*, págs. 461-464, fundamentalmente a partir del *Timeo* platónico.

[106] *Od.* XIII 96. La edición de Nauck conjetura *halíoio gérontos*, «el anciano del mar», a partir del texto homérico, cuando los manuscritos dan *henalíou theoû*, seguido por los editores más recientes, «the sea god», que creemos que sería lo correcto.

[107] I 69-72.

[108] HOMERO, *Od.* XIII 372.

vida sensible simplemente cegándola y esforzándose en abolirla de golpe, sino que al hombre que había tenido estas audacias le perseguía la cólera de los dioses marinos y materiales [109], a quienes se debe aplacar antes con sacrificios, fatigas y fortaleza de mendicante, tan pronto enfrentándose abiertamente a las pasiones, tan pronto recurriendo a encantamientos, engaños y transformándose bajo todos los aspectos en su presencia, para, despojado de esos harapos [110], abatirlas todas y ni siquiera así poner fin a las fatigas, sino que verá su término cuando esté completamente fuera del mar y ajeno a los trabajos marinos y materiales [111], hasta el punto de creer que el remo es un bieldo por la inexperiencia total en instrumentos y trabajos marinos [112].

No se debe pensar que interpretaciones de este tipo 36
son forzadas y verosimilitudes plausibles propias de gentes ingeniosas, sino que, si se tiene en cuenta la sabiduría antigua, la vasta inteligencia de Homero y su justeza en toda virtud, es imposible rechazar la idea de que bajo la forma mítica aludió enigmáticamente a imágenes de realidades más divinas. No hubiera podido forjar toda la historia felizmente si no hubiese modelado su ficción a partir de ciertas verdades. Pero de esta cuestión dejemos su tratamiento para otra obra, y sobre el antro, tema de este estudio, finaliza aquí nuestra interpretación.

---

109 Homero, *Od.* I 74-75.

110 Homero, *Od.* XXII 1.

111 Pasaje problemático. Seguimos a Nauck. Los editores del *Seminario de Clásicas* 609 dan *en psychaîs apeírois thalassíōn*, «among souls so ignorant of everything that has to do with the sea», en corrección a *V* y *M (émpsychos apeírōn)*.

112 Homero, *Od.* XI 126-134.

ÍNDICE DE NOMBRES*

* Los números arábigos remiten a los capítulos correspondientes.

ÍNDICE DE MATERIAS*

* Los números arábigos remiten al capítulo correspondiente.

SALUSTIO

SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO

INTRODUCCIÓN

1. *La obra: el problema de la autoría y su contexto histórico*

Hace un cuarto de siglo el lector que se aproximara a la edición de *Sobre los Dioses y el Mundo de Salustio* a cargo de Rochefort[1] experimentaba la sensación de tener entre sus manos una obra definitiva. Su excelente introducción, edición, traducción y notas, dejaban a este catecismo neoplatónico en una situación privilegiada. Encontrábamos fijado el texto, una buena traducción con unas excelentes notas y una magnífica introducción con ese estilo peculiar y grato del que gozan determinados filólogos galos. Parecía haber finalizado la polémica sobre el autor de la obra, pero no ha sido así.

A estas alturas, al menos, algo resulta evidente. Salustio, sea éste el prefecto de Oriente o el de las Galias, es una figura íntimamente ligada a la de Juliano, de forma que la reivindicación de la figura de Salustio ha ido pareja al auge de la figura de Juliano, y, por otra parte,

---

[1] *Saloustios. Des Dieux et du Monde,* París, 1960.

no se puede comprender plenamente el opúsculo de Salustio sin precisar, al menos concisamente, las circunstancias concretas en que fue escrito.

Flavius Claudius Iulianus, cuya corta pero intensa vida no ha dejado indiferentes nunca a las sucesivas generaciones, fue un hombre que intentó baldíamente dar un vuelco a la historia, oponiendo a un cristianismo triunfante un helenismo militante. Cristiano, al parecer, en su infancia[2] —su familia materna lo era—, se fue desligando progresivamente de las nuevas creencias y abrazando la fe de sus mayores. Tuvo una vida atormentada. En el verano del 355 d. C. lo encontramos con el neoplatónico Prisco en Atenas, donde se inicia en los misterios de Eleusis. De lengua griega[3], parece haber aprendido el latín como si de una lengua foránea se tratara, tanto que Amiano Marcelino precisa que «tenía también en latín una cierta facilidad de elocución»[4]. Su filohelenismo fue radical[5], pero compartido sólo, y a veces superficialmente, por una minoría de intelectuales, de ahí su gran fracaso. Su muerte fue acogida con la alegría propia de quienes han enfrentado sus fanatismos religiosos, y ni siquiera sus amigos supieron, ni quisieron, defender su memoria[6].

---

[2] R. BRAUN, «Julien et le christianisme», *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, París, 1976, págs. 159-188, con bibliografía en pág. 188 sobre este aspecto.

[3] J.-P. WEISS, «Julien, Rome et les Romains», *L'Empereur Julien...*, págs. 125-140.

[4] 16, 5, 7.

[5] P. HUART, «Julien et l'hellenisme. Idées morales et politiques», *L'Empereur Julien...*, págs. 99-123; J. BIDEZ, *La vie de l'Empereur Julien*, París, 1965 (= 1930); Ch. CLERC, *Un retour de l'hellénisme dans l'Antiquité, Julien l'Apostat*, Lausana, 1917.

[6] J. BIDEZ, *op. cit.*, págs. 332-347.

Nombrado César el 6 de noviembre del 355 d. C. en Milán, cónsul desde el 1 de enero del 356 y Augusto desde febrero del 360 d. C., se corona el 6 de noviembre del 360, y ya en Basilea, por vez primera, en acto público, como indicio de futuro, sus soldados le prestan juramento según el rito pagano, invocando él mismo a Belona[7].

Desde la muerte de Constancio en noviembre del 361 a junio del 363 d. C., concretamente el 26 de junio, en que resulta mortalmente herido en combate, Juliano será el campeón del paganismo. Cierto es que al principio, al menos, se mostró tolerante. Ni en la *Epístola al Senado y al pueblo de Atenas* ni en la *Epístola a Temistio* a fines del 361 d. C. hay la menor alusión polémica ante el cristianismo. Se restablece la libertad de cultos y se vuelven a abrir los antiguos templos. Pero pronto su liberalismo se transforma en una vigorosa reacción contra quienes habían resultado favorecidos en los reinados precedentes. La fecha del 17 de junio del 362 d. C. marca un hito histórico en la polémica anticristiana, es la fecha de su «ley escolar», consistente en la prohibición a los cristianos de enseñar las letras profanas[8]. Los profesores serían nombrados por el poder central, a partir de proposiciones municipales que atestiguasen la «moralidad» del candidato: «es conveniente que los maestros y profesores sobresalgan en primer lugar por sus costumbres, luego por su elocuencia». Se acompañaba de una circular de aplicación muy importante que retiraba a los maestros cristianos el derecho de explicar los escritos de los adoradores de los dio-

[7] Cf. R. Braun, «Notice biographique sur l'Empereur Julien», *L'Empereur Julien...*, págs. 9-14.

[8] Cod. Theod. XIII 3, 5 (= Cod. Justin. X 53, 7); *Sobre los profesores* 422 a 424 b; *frs.* 6, 7 Wright. Esta ley fue derogada el 11 de enero del 364 d. C., a los pocos meses de la muerte de Juliano.

ses desde el momento en que los cristianos no creían en ellos. No les quedaba más que el politeísmo o la dimisión. Acomodarse, como Apolinar de Laodicea, o renunciar a sus cargos, como Mario Victorino. Esta actitud agresiva del Emperador fue la constante hasta el fin, muy cercano, de sus días, aunque nunca cayó, y hay que subrayarlo, en la violencia indiscriminada de sus antecesores[9].

El fracaso de su política religiosa le agrió el carácter, a la vez que estimuló su actividad literaria durante el invierno que pasó en su palacio de Antioquía. Su hostilidad hacia «los galileos» se acentúa, como lo confirman sus escritos de esta época y su prohibición de que se celebrasen funerales cristianos diurnos, con el fin de no mancillar los santos templos que estuvieran abiertos.

El 5 de marzo del 363 d. C. parte a la cabeza del ejército para combatir a los persas, y aproximadamente cuatro meses después, 26 de junio del 363 d. C., resulta herido de muerte en combate, muriendo durante la noche con gran entereza y sin querer designar heredero, con el fin de no comprometer a nadie. Paradoja histórica fue que le sucediera un cristiano, Jovieno, que en pocos meses deshizo la obra de su antecesor. Pocas décadas después, Prudencio en su *Apotheosis*[10] podía describir ufano cómo el cristianismo había conquistado todos los pueblos, incluso Roma, donde «ya la púrpura del soberano descendiente de Eneas se postra ante la mansión de Cristo, y el dueño del mundo adora el estandarte de la cruz»[11], dedicando un recuerdo no muy grato de Juliano[12]: «sin

---

[9] Cf. *Epístolas* 114, 438 b; LIBANIO, *Or.* XVIII, 122.

[10] 421-502.

[11] 446-448.

[12] 449-458.

embargo, entre todos los príncipes, hubo uno, siendo yo niño, me acuerdo, general muy valiente, legislador distinguido, famoso por su elocuencia y bravura, devoto de los intereses de la patria, pero no de la verdadera religión, venerador de trescientos mil dioses. Este Emperador pérfido con Dios, aunque no pérfido con el mundo, humillaba su augusta cabeza ante los pies de Minerva, besaba las sandalias de una Juno de barro, se arrodillaba a los pies de Hércules, enceraba las rodillas de Diana, inclinaba su frente ante un Apolo de yeso...». Y efectivamente, estos eran parte de los dioses que Juliano ambicionaba restaurar, la religión patria, aunque renovada con las aportaciones orientales.

Es aquí, en este contexto, donde hay que situar la obra de Salustio, el prefecto de Juliano, *Sobre los Dioses y el Mundo*. Es el catecismo neoplatónico de un colaborador del Emperador, donde se expone de forma breve y sin ornato lo que debe creer un buen pagano. Es un breviario, un catecismo, que entra dentro del género de las *Introducciones*, tipo Albino, o *Epítomes*, tipo Ario Dídimo.

En esta atmósfera de tensión y con finalidad divulgativa vio la luz el opúsculo de Salustio, que durante siglos sólo mereció prácticamente el menosprecio por parte de historiadores y filólogos. Y en realidad es muy interesante para comprender las tensiones del círculo de Juliano, pues a éste círculo pertenecía su autor, Salustio. Pero ¿qué Salustio?, pues entre los siglos IV y V d. C. hubo más de uno. ¿Un sofista cínico de Emesa? ¿El gramático autor de los argumentos de las tragedias de Sófocles como quiso Wilamowitz [13]? ¿El discípulo de Severus Sanctus Endelechius que a fines del siglo IV d. C. revisó las *Metamorfo-*

[13] *Euripides Herakles*, Berlín, 1903³, I, pág. 198.

sis de Apuleyo?[14] ¿Un estoico o un discípulo de Proclo?[15] ¿El platónico a quien Juliano dedica su *Sobre Helios Rey*, como pretendieron Orelli y Gaudentius[16], colmado de honores y perteneciente al círculo del Emperador como añadía Mullach[17], ya por el buen camino? ¿Cuál?

La elección se circunscribe a dos Salustios, dos homónimos del círculo de Juliano, uno prefecto de Oriente y otro de las Galias. Saturninus Secundus Salutius y Flavius Sallustius. Los investigadores se han repartido entre uno y otro. En favor del prefecto de Oriente se han decantado autores como Rochefort en su gran edición ya citada, Rinaldi[18], Athanasiadi-Fowden[19] o Seeck[20], y en favor del prefecto de las Galias autores como Fabricio[21], Zeller[22], Mullach[23], Cumont[24] y Etienne[25]. Otros se muestran in-

---

[14] P. DE LABRIOLLE, *La Réaction Païenne*, París, 1934, pág. 355.

[15] Gabriel NAUDE, ap. ROCHEFORT, *op. cit.*, pág. XI; J. SIMON, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, París, 1846-1851, II, pág. 587.

[16] J.-C. ORELLI, *Sallustii philosophi libellus de Diis et Mundo, graece et latine*, Zurich, 1821.

[17] *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, París, 1881, III, págs. 28-29.

[18] «Sull' identificazione dell' autore del *Perì theôn kaì kósmou*», *Koinonia* 2 (1978), 117-152.

[19] *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, Oxford, 1981, pág. 68, n. 74, págs. 154-160.

[20] *Die Briefe des Libanios*, Leipzig, 1966, pág. 263. También BROWNING (*The Emperor Julian*, Berkeley-Los Ángeles, 1976, págs. 139-140) y BOWERSOCK (*Iulian The Apostate*, Londres, 1978, págs. 104-105).

[21] *Biblioteca* III 525.

[22] *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florencia, 1961 (= 1923), III, vol. VI, págs. 71-75.

[23] Cf. n. 17.

[24] Fr. CUMONT, «Salluste le philosophe», *Revue de Philologie* 16 (1891), 49-56.

[25] «Flavius Sallustius et Secundus Salutius», *Revue des Études Anciennes* 65 (1963), 104-113. También FONTAINE (*Ammien Marcellin. His-

decisos, como Nock[26], el autor de la otra gran edición de Salustio, y otros[27], tiempo ha, quisieron hacer erróneamente de los dos Salustios uno.

Pero veamos por separado sus biografías[28]. El prefecto de Oriente, nacido en las Galias[29] probablemente a comienzos del siglo IV d. C., bajo el reinado de Diocleciano, en una familia asentada hacía largo tiempo en el país[30], recibió una esmerada educación en retórica y derecho[31]. Hombre dotado de eminentes cualidades, unía su elevada formación a un gran sentido de la justicia y del deber[32]. Nombrado cuestor de Juliano a fines del 355 d. C. durante la estancia de éste en las Galias, entabló con él una profunda amistad y fidelidad que se prolongó hasta los últimos días del Emperador[33]. Libanio[34] llegó a comparar el papel de Salustio junto a Juliano con la relación Fénix-Aquiles, y Temistio con el papel de Néstor[35]. Ambos compartían ideales religiosos: creían en la reforma de

---

toire, París, 1977, IV, pág. 11 n. 2, pág. 46-47 n. 103) y DESNIER («Salutius-Salustius», *Revue des Études Anciennes* 85 (1983), 53-65).

26 *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe,* Cambridge, 1926, págs. CI-CIV.

27 J. GIMAZANE, *De Secundo Salustio Promoto,* Toulouse, 1889.

28 Cf. A. H. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire,* Cambridge, 1971, I, págs. 796-798, 814-817; ROCHEFORT, *op. cit.,* pág. XII; ÉTIENNE, *art. cit.,* págs. 104-113.

29 JULIANO, *Autoconsolación del César Juliano por la partida de Salustio* 252 a.

30 JULIANO, *Autoconsolación...* 252 d.

31 JULIANO, *Autoconsolación...* 247 d, 252 a-b.

32 JULIANO, *Autoconsolación...* 241 c-d.

33 Cf. G. ROCHEFORT, «Le *Perì theôn kaì kósmou* et l'influence de l'Empereur Julien», *Revue des Études Grecques* 69, 1 (1956), 50-66.

34 *Or.* XII 42.

35 *Or.* V 67 b.

la fe de sus mayores sobre bases filosóficas y ambos creían en la protección divina sobre el destino del Imperio. Nadie mejor que Salustio para, años después en plena reacción pagana bajo la égida de Juliano, escribir el catecismo de la religión renovada, según los defensores de este prefecto. Pero la relación directa entre Juliano y el cuestor se va a ver truncada. Una conjura cortesana[36], fomentada por Florentius, prefecto por aquel entonces de las Galias, con el fin de que no fueran descubiertas sus malversaciones de fondos, logra que el cuestor sea trasladado fuera de las Galias en abril del 359, con el visto bueno de Constancio, que rompía así el círculo del César, en primer lugar a Iliria y luego a Tracia[37]. La pérdida del amigo, colaborador y confidente fue muy dura para el futuro dirigente del Imperio, quien escribe por aquel entonces la *Autoconsolación del César Juliano por la partida de Salustio*[38].

La subida de Juliano al trono imperial permite a ambos amigos volver a reencontrarse al cabo de casi tres años. Llegado Juliano a Constantinopla el 11 de diciembre del 361 d. C. ya como Emperador le confiere a Salustio la prefectura de Oriente, en sustitución de Helpidio[39]. A fines de diciembre lo encontramos, por encargo del Emperador, presidiendo el tribunal de Calcedonia[40], y en

---

36 AMIANO MARCELINO XVII 3. 2-6, XX 4, 6; JULIANO, *Epístolas* 14 (384 d-386 a); LIBANIO, *Or.* XVIII 84.

37 JULIANO, *Autoconsolación*... 251 d.

38 Cf. J. BIDEZ, *L'Empereur Julien. Oeuvres Complètes*, París, 1932, I, págs. 184-188; J. M. ALONSO NÚÑEZ, «El César Juliano y el filósofo Salustio», *Helmantica* XXIX, septiembre-diciembre 1978, 90, págs. 399-402.

39 Última mención en *Cod. Theod.* VIII 5. 11, fecha 15-11-360 d. C.

40 AMIANO MARCELINO XXII 3, 1.

marzo del 362 como asistente junto a Juliano a una conferencia dada por el cínico Heraclio, que llevaría, por una parte, a la réplica de Juliano con su *Discurso contra Heraclito el cínico* y, por otra, a la composición inmediata de su *Sobre la Madre de los dioses*[41], obra conocida y reflejada por Salustio en el epígrafe IV de su *Sobre los Dioses y el Mundo*. En el verano del mismo año Juliano le dedicó sus *Cronia* y el *Discurso al rey Helios*[42].

En este mismo período es cuando estalla la reacción anticristiana de Juliano, actuando Salustio, al parecer, como moderador de los impulsos imperiales. Participa en la expedición de Juliano contra los persas, y de hecho lo encontramos en la primavera del 363 d. C. con el ejército en Mesopotamia con riesgo de su vida[43]. Asiste al combate del 26 de junio en que cae mortalmente herido Juliano y le visita en sus últimos momentos en la tienda imperial[44].

A la muerte del Emperador, mientras su cuerpo era conducido a Tarso, el ejército de Mesopotamia busca un sucesor y se fija en él, rehusando por razones de edad y achaques[45]. Conserva la prefectura bajo Jovieno y, cuando éste muere, vuelve a rehusar la púrpura imperial[46]. Valentiniano y Valente lo mantienen en funciones hasta el verano del 365 d. C. en que es sustituido por Nebridio[47]. Valente lo repone como prefecto del Pretorio, pero dimite en el 367 d. C., llevado por la edad y las intrigas. Se

---

[41] LIBANIO, *Or.* XVIII 157.

[42] 157 c.

[43] AMIANO MARCELINO XXV 3, 14.

[44] AMIANO MARCELINO XXV 3, 21-23.

[45] AMIANO MARCELINO XXV 5, 3.

[46] ZOSIMO III 36, 1-2; ZONARAS XIII 14, 15-17.

[47] AMIANO MARCELINO XXVI 7, 4.

ignora su suerte ulterior y la fecha exacta de su fallecimiento, aunque los *Chronica Alexandrina* la sitúen en el 379 d. C.

A través de su biografía percibimos que nos encontramos ante un hombre muy importante en su época, acumulando otros muchos honores y cargos[48]: *praeses provinciae Aquitanicae, magister memoriae, comes ordinis primi, proconsul Africae, comes ordinis primi intra consistorium,* independientemente de cuestor y prefecto. Entre 361 y 366 d. C. los emperadores Valentiniano y Valente, en reconocimiento de sus servicios al Estado, le erigieron una estatua en el Foro de Trajano.

En cuanto al otro Salustio, Flavius Sallustius, sabemos, en comparación con el anterior, menos. Fue nombrado prefecto de las Galias en julio del 361 d. C.[49] y cónsul en el 363 por Juliano. El 28 de mayo del 364 d. C. los hispanos, sus administrados, como reconocimiento, le erigieron una estatua en Roma, cuya dedicatoria[50] nos permite reconstruir el *cursus honorum* de este senador, *vir clarissimus,* perteneciente al consistorio imperial bajo Juliano, vicario de la ciudad de Roma entre 357 y 361 d. C., vicario de España y de las cinco provincias, aparte, como hemos dicho, de prefecto de las Galias en el 361 y cónsul en 363 d. C. Parece que fue un hombre lleno de equidad y buena fe, que trabó en las Galias sólidas ligaduras de amistad con Juliano. Prácticamente éste le dejó a su administración la parte occidental del Imperio, señal de que confiaba también en el temple de este hombre.

---

48 *C. I. L.* VI 1764; H. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae,* Berlín, 1892, núm. 1255.

49 Amiano Marcelino XXI 8, 1.

50 *C. I. L.* VI 1729.

El 1 de abril del 363 d. C. el Emperador recibió una carta de Salustio, el prefecto de las Galias, cuando Juliano se encontraba en Circensium, ciudad de Mesopotamia. En dicha misiva Salustio le pedía que suspendiera su expedición contra los persas[51], presagio funesto para Juliano, que en ese momento tenía a su lado al otro Salustio, Secundus Salutius. Uno partidario de la paz, el otro camarada en la guerra. La misma epigrafía nos diferencia a los dos prefectos. Poseemos cinco leyes dirigidas *Sallustio* o *ad Sallustium* en 362 d. C., y veintitrés leyes dirigidas a *Secundo* o *ad Secundum* entre 362 y 366 d. C.

Pues bien, estos son los datos, muy concisos, que tenemos de los dos Salustios, sobre los que puede recaer la autoría de *Sobre los Dioses y el Mundo*. Decíamos que los investigadores se hallan divididos. Los que abogan por la autoría del prefecto de las Galias, cuyo máximo exponente es Étienne[52], se basan en argumentos como que Libanio, cuando se refiere al prefecto de Oriente, no alaba sus dotes literarias, o el hecho de que Jovieno depurase al prefecto de las Galias, por su compromiso con la política religiosa de Juliano, o bien, fundamentalmente, a partir de un texto de Ausonio en que se alude a Flavio Salustio. Ausonio escribió una *Commemoratio Professorum Burdigalensium*, colección de poesías en honor de colegas fallecidos, que habían ejercido la docencia en Burdeos, datadas hacia el 390 d. C.[53]. Pues bien, en su *Latinus Alcimus Alethius Rhetor*[54] escribe Ausonio:

---

51 AMIANO MARCELINO XXIII 5, 4.

52 Cf. n. 25.

53 *Opere di Decimo Magno Ausonio,* a cura di A. PATORINO, Turín, 1971.

54 vv. 21-24.

Y tú darás más fama a Juliano
que su cetro, que tan poco tuvo en sus manos,
y tus obras aportarán más a Salustio
que lo que le añadió su consulado.

Lógicamente, alega Étienne, se refiere a Flavius Sallustius, cónsul con Juliano en el 363 d. C. de forma inesperada [55], ya que, aun habiendo ascendido escalones en la carrera oficial, no había asumido los honores que normalmente conducen al consulado. Según Étienne, Juliano recompensaba con el cargo al autor de *Sobre los Dioses y el Mundo,* que, publicado entre el 22 de marzo y el 16 de junio del 362 d. C., se convirtió en el catecismo oficial de la religión renovada. Esta hipótesis significa retomar la vieja tesis de Cumont [56], cuyo argumento consistía en interpretar *Phl* de la tradición manuscrita como *Flavius* y no como filósofo.

2. *Datación y objeto de la obra*

Para la fecha de la obra contamos con datos muy precisos. Ya Orelli en 1821, en su edición de Salustio, había destacado las correspondencias entre la interpretación del mito de Atis en IV. 7 de Salustio y el *Discurso sobre la Madre de los dioses* 161 c-180c de Juliano, tanto a nivel formal como de contenido. Libanio [57], por otra parte, sitúa la redacción del discurso de Juliano la víspera o al día siguiente de la respuesta al cínico Heraclio, que ya hemos referido. Basándose en los trabajos de Schwarz [58],

---

55 Amiano Marcelino XXXIII 1, 1.

56 Cf. n. 24.

57 *Or.* XVIII 157.

58 *De Vita et Scriptis Juliani Imperatoris,* tesis, Bonn, 1888, pág. 11.

Geffcken[59] pudo fijar muy verosímilmente la composición del discurso de Juliano en el momento del equinocio de primavera del 362 d. C. Por tanto, tenemos un término *post quem,* fines de marzo del 362 d. C. Pero también contamos con un término *ante quem,* pues el 17 de junio del 362 d. C. marca con la «ley escolar» el giro público anticristiano del Emperador. Por tanto, argumenta por ejemplo Rochefort[60], la composición del tratado tendría lugar entre el 22 de marzo y el 16 de junio del 362 d. C. Esta es la hipótesis generalmente admitida. Fr. Cumont[61] da un margen más amplio: sitúa la fecha de composición entre marzo del 362, fecha del discurso de Juliano, y como máximo fines del IV d. C., pues Salustio alude a los *Hilaria,* prohibidos hacia 394 d. C., pero ya en esta época el cristianismo era el rey en el Imperio y en el capítulo XVIII Salustio habla de que la impiedad sólo afecta a algunos lugares, y, además, al final del capítulo IV parecer haber una alusión al Emperador difunto, en consecuencia la fecha estaría comprendida entre marzo del 362 y poco después de la muerte de Juliano. Sin embargo, este margen más amplio plantea más problemas, cuyo lugar de exposición no es éste, razón por la que parece preferible la primera hipótesis.

El tratado en sí puede ser definido como un catecismo neoplatónico, a nivel divulgativo, al servicio de la política religiosa de Juliano. Para Cumont[62] se trata de un resumen de opiniones paganas usuales en el siglo IV, compuesto por el prefecto de las Galias por encargo de Juliano para su lucha anticristiana a nivel divulgativo. Como «ca-

---

59 *Kaiser Julianus,* Leipzig, 1914, págs. 98-99.

60 *Op. cit.,* pág. XXV; *art. cit.,* pág. 66.

61 *Art. cit.,* pág. 51-52.

62 *Art. cit.,* pág. 54.

tecismo» fue calificado por Gilbert Murray[63] y como «catecismo oficial de la religión nueva» por Rochefort[64], que venía a llenar una laguna en el momento en que Juliano ponía mano a la organización religiosa del Imperio, razón por la que el Emperador se preocupó de que fuera redactado. Para Passamonti[65] es una suma de doctrinas religiosas según la escuela de Alejandría.

3. *Contenido y fuentes*

Rochefort[66] ha intentado mostrar que el opúsculo es fruto de la relación de íntima amistad entre Juliano y su prefecto. Salustio, siguiendo las directrices de Juliano, hace una llamada dirigida a los fieles a las creencias fundamentales de la fe, a la vez que les ofrecía argumentos contra los ataques cristianos. Se trataba, de acuerdo con una tendencia muy fuerte dentro del neoplatonismo, de hacer concertar la tradición con las nuevas aportaciones del miticismo oriental, teniendo cabida todas las tendencias filosóficas en armonía, salvo, como es usual, el epicureísmo[67].

Las verdades centrales que el catecismo neoplatónico proclama, entre otras, son la bondad, impasibilidad y eternidad de Dios, la inmortalidad y carácter divino de los

---

63 *Five Stages of Greek Religion*, Westport, 1976 (= 1925), pág. 217.

64 *Op. cit.*, pág. XXIV; *art. cit.*, pág. 52.

65 «La doctrina dei miti di Sallustio filosofo neoplatonico», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di Scienza morali, storiche e filologiche*, serie V, I, 1892, págs. 643-664, 712-727.

66 *Art. cit.*, págs. 50-66; *Op. cit.*, págs. XXVI-XXX.

67 IX 3.

seres intermediarios entre dioses y hombres, ángeles y démones[68], eternidad e indestructibilidad del mundo, virtualidad de los misterios y validez de los oráculos, metempsícosis en cuerpos racionales sólo, conversión de las almas a Dios.

Estas verdades podían ser compartidas por los cristianos, aun parcialmente, y son ofrecidas por el autor como dogma, muy brevemente, como un catecismo, pasándose de una formulación a otra, de una premisa a otra, sin necesidad de demostrar precisamente esos puntos. Sólo en ocasiones remite a obras específicas sobre el tema[69].

Los temas en cuestión aparecen ya esbozados, enunciados en cabeza de los manuscritos. Son 32 anotaciones, agrupadas posteriormente en XXI capítulos, que se reparten el conjunto de la obra, y que el lector encontrará al frente de la presente traducción. De todas formas la obra la podemos dividir en tres secciones[70]: capítulos I-IV, V-XII, XIII-XXI.

En la primera sección se especifican las cualidades exigidas al discípulo, los atributos de la esencia divina y modelo de exégesis alegórica, ejemplificado con los mitos de Paris y Atis. En la segunda sección se exponen los dogmas, las verdades de la fe pagana: causa primera, dioses hipercósmicos y encósmicos, doctrina sobre el mundo, su naturaleza, eternidad y geocentrismo, sobre el alma, providencia, virtudes y vicios, el problema del mal. En la

---

[68] G. Rochefort, «La demonologie de Salostios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* XVI, 4e serie, 4, diciembre 1957, págs. 53-61. Para la demonología en el ámbito de la filosofía griega, cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo v d. C.: Proclo,* Sevilla, 1981, págs. 39-85.

[69] VI 1.

[70] G. Rochefort, *op. cit.,* págs. XXIX-XXX.

tercera sección se refutan las objeciones contra esta declaración de principios, y tras una mesurada explicación, alusiva pero directa, a las formas de ateísmo —cristianos—, la felicidad que acarrea seguir la verdadera religión.

Así pues, Salustio se dirige en las dos primeras secciones a aquellos que no están todavía «contaminados» por esas locas creencias, que son buenos y sensatos y desean instruirse[71]. Pero hay un nivel más alto humano, y es el de aquellos que no son incapaces de ser dirigidos por la filosofía[72], y a ellos está dedicada la última sección de este catecismo religioso que ofrece como recompensa la unión del alma con Dios. Rochefort[73] insiste en que el opúsculo se dirige a un público ya informado, y a un segundo nivel, a los hombres cultivados del Imperio, en oposición a Cumont[74], para quien la obra estaría a un nivel divulgativo.

En cuanto al problema de las fuentes es Arthur Darby Nock[75] quien nos ofrece una perspectiva más clara. Ofrece un cuadro sinóptico, capítulo por capítulo, de las fuentes y correspondencias de la obra: lugares comunes, neoplatonismo —fundamentalmente de Jámblico—, Juliano, orfirmo... Nock[76] concluye que «nuestro autor es un adepto al neoplatonismo en la forma que le dio Jámblico». Y en ello coincide con Juliano, su mentor, pues éste fue discípulo de Jámblico por mediación de Máximo de Éfeso[77]. El Emperador aprovecha el platonismo, aristote-

---

[71] I 1.

[72] XIII 1.

[73] *Op. cit.*, pág. XXX n. 3.

[74] *Art. cit.*, pág. 54.

[75] *Op. cit.*, págs. XCVI-CI.

[76] *Op. cit.*, pág. XCVII.

[77] J. C. FOUSSARD, «Julien Philosophe», *L'Empereur Julien...*, págs.

lismo, pitagorismo, estoicismo, cinismo y resto de poesía sagrada helena, detestando a Epicuro y Pirrón [78]. Se declara en parentesco espiritual con Pitágoras, Platón y Jámblico [79], que le parecen transmitir la misma enseñanza teológica. Es evidente que Emperador y prefecto estaban en la misma coordenada filosófica.

4. *Dicción y género literario*

La cuestión a debatir es la misma que se plantea para cualquier escritor imperial: ¿es aticista y hasta qué punto? La respuesta es que Salustio es un escritor aticista, incluso más depurado que Juliano [80].

Encontramos en él construcciones aticistas del mejor estilo: infinitivos sustantivados (23 ejemplos), acusativos de relación, infinitivo absoluto, uso de *hósos* por *hós*, sujeto neutro plural y verbo en singular con más de 30 ejemplos, etc. [81]. Sin embargo también hallamos en él formas de *koinḗ*: imperativo medio plural en *-ésthōsan*, *Apóllōnā* por *Apóllō* [82], acusativos comparativos de la tercera en *-ōna*, aumento silábico en *ē*.

En cuanto a la ortografía sigue también el uso ático, salvo excepciones: algunas *-ss-* en lugar de *-tt-*, *syn-* en lugar de *xyn-*, *gínomai* en lugar de *gígnomai*. En cuanto

---

189-212; Dalsgaard Laersen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus, 1972, pág. 24; P. Huart, *art. cit.*, pág. 102.

78 *Epístolas* 89 b, 301 c.

79 *Epístolas* 12; *Contra los cínicos ignorantes* 188 b; *Discurso sobre Helios Rey* 146 a.

80 A. D. Nock, *op. cit.*, págs. CV-CXV; G. Rochefort, *op. cit.*, págs. XXX-XXXII.

81 Cf. A. D. Nock, *op. cit.*, págs. CV-CVI.

82 VI 5.

al hiato, Salustio no es un purista. Intenta evitarlo entre palabras autónomas y, a lo sumo, dejarlo reducido a artículo y sustantivo, preposición y régimen, partícula, verbo copulativo, aunque no siempre lo consiga[83].

Salustio pretende ser claro y conciso en la expresión de sus dogmas. Por ello la frase suele ser corta, escasamente periódica y tan densa como le sea posible, con efectos de estilo reducidos al mínimo. Tal deseo de concisión conlleva a veces una cierta oscuridad[84]. La elisión del verbo copulativo es muy frecuente. Aunque utiliza la antítesis —fundamentalmente *mén... dé*—, Salustio prefiere las preguntas retóricas, las construcciones parentéticas, los quiasmos en ocasiones, pero sin que implique que su estilo no deba ser calificado de sencillo, sin ostentación. De todas formas debemos apuntar dos rasgos finales. Uno, la acumulación de monosílabos, tres, cuatro, cinco, incluso seis, el otro que, aun pretendiendo ser conciso y claro, en ocasiones parece observar las reglas de la cláusula, como Himerio, tendiendo a reemplazar la cantidad por el acento, finalizando la frase por un tiempo fuerte en la antepenúltima, aproximadamente cincuenta y siete ocasiones[85].

La forma literaria del tratado es del género de las «Introducciones», *Eisagogaí*, que ofrecen las líneas generales de una ciencia dada y que ofrecen la doctrina propia o, más generalmente, de una escuela o autor, y que surge en el siglo IV a. C. Este tipo de tratados introductorios tenía una serie de características fijas[86]: introducción, dedicato-

[83] A. D. NOCK, *op. cit.*, pág. CXIII; G. ROCHEFORT, *op. cit.*, pág. XXXI.

[84] Fundamentalmente V 3, VII 4, XVIII 2, XX 2.

[85] A. D. NOCK, *op. cit.*, pág. CX.

[86] NORDEN, «Die Composition und Literaturgattung der horazischen Epistula ad Pisones», *Hermes* 40 (1905), 481-528; A. D. NOCK, *op. cit.*, pág. CXV.

ria al hijo u otro joven, exigencias de unas determinadas condiciones en el discípulo, un esbozo histórico, división de la obra en dos partes, visión de conjunto, brevedad, etc., líneas generales observadas por Salustio.

5. *La transmisión del texto*

De la obra de Salustio nos han llegado muy pocos manuscritos y más bien recientes. El más antiguo es el *Ambrosianus* B 99 sup., que remonta al siglo XIII. Según Gabriel Rochefort[87] el tratado de Salustio se habría conservado, tras su primera difusión, en los conventáculos helenos de Siria. Supone que, tras la muerte de Juliano, hubo una copia del tratado de Salustio en el círculo de Libanio, con una edición en Antioquía, que los otros centros en el Asia Menor habrían conocido y reproducido entre los años 364-387 d. C., situándose, según Rochefort[88], la constitución del arquetipo antes del 391 d. C.

Al mismo tiempo, según el mismo autor, una rama occidental de la tradición del tratado nacía en Burdeos, base de la difusión de la obra en la parte occidental del Imperio. Supone, basándose en la *Commemoratio Professorum Burdigalensium,* que el retor Alethius llevó a cabo una traducción al latín y un comentario del tratado, reconociendo Rochefort[89] que la tradición occidental «nos es inaccesible hoy día». Esta rama occidental es negada por Étienne[90].

---

87 *Op. cit.,* págs. XXXIII-XLVI.

88 *Op. cit.,* pág. XXXIV.

89 *Op. cit.* pág. XXXV.

90 *Art. cit.,* págs. 109-112.

Los siglos que siguieron fueron de tradición oscura, completados hipotéticamente por Rochefort, hasta que nos encontramos con los manuscritos en que se basan las ediciones de Salustio. El *Ambrosianus* B 99 sup., reposa, según Rochefort[91], sobre un modelo datable entre 970-995. El tratado se encuentra encuadrado entre las *Alegorías* de Homero de Heráclito el homérico y veinte versos de Tzetzes *Sobre Proclo intérprete de Hesíodo*. Los cambios de parágrafos no están indicados más que en numeración marginal, treinta y dos anotaciones. Se data entre 1280-1300.

El *Ambrosianus* O 123 sup., dependiente del anterior, siglo XVI, contiene el tratado de Salustio con treinta y cuatro anotaciones numéricas y, por último, el *Vaticanus Barberinianus Graecus* I 84, también del siglo XVI y dependiente del primero. Hay que lamentar la pérdida del códice *Saregicus,* nombre derivado de su poseedor Luis Sarego, mediados del XVI, que vio Rycke, según informa en una carta dirigida a Velser y fechada el 1 de febrero de 1610. Los intentos de búsqueda han resultado vanos, pues parece que el codex se extravió en el traslado de la biblioteca de Sarego a Roma. Estaría en relación, según Rochefort[92], con los anteriores y dependería también del *Ambrosianus* B.

6. *Ediciones y traducciones*

La *editio princeps* remonta a 1638[93], publicada en Roma por Gabriel Naudaeus, basada sobre el manuscrito

[91] *Op. cit.,* pág. XXXVI.

[92] P. XLV.

[93] *Salloustiou philosóphou perì theôn kaì kósmou. Sallustii philosophi de diis et mundo. Leo Allatius primum a tenebris eruit et vertit.*

Barberini. Publicó el texto griego junto con la traducción latina de Leo Allatius y notas de Holste. Una edición revisada aparecería el año siguiente en Leyden.

Décadas más tarde, 1671, Tomas Gale realizó una nueva edición, conservando las notas de Holste, esencialmente *loci similes,* pero ampliándolas y corrigiéndolas. El texto seguía esencialmente el de la *editio princeps,* aunque introduciendo en ocasiones nuevas lecturas. La obra de Salustio aparece incluida en sus *Opuscula Mythologica, Physica et Ethica*[94].

En el siglo XVIII Jean-Henri-Samuel Formey ofreció una traducción al francés junto con el texto griego. Apareció en Berlín en 1748, dedicada a Maupertuis. Diez años más tarde ofreció una nueva traducción del texto con un abundante comentario[95]. En 1779, en Zurich, aparece una traducción al alemán gracias a J. G. Schulters[96], y en 1793 la versión inglesa de Thomas Taylor[97].

En el siglo XIX aparecieron dos nuevas ediciones. En 1821 Jean-Conrad Orelli publica su *Sallustii philosophi libellus de Diis et Mundo, graece et latine,* en 1821, en Zurich. La traducción de Allatius aparecía localmente corregida junto con un comentario filológico y filosófico muy rico. Fue una buena contribución, pues sin conocer aún el *Ambrosianus* B introdujo lecturas corroboradas luego por el manuscrito. En 1881 Mullach completa la edición precedente con nuevas conjeturas, a veces afortunadas, pe-

---

Para toda esta sección cf. G. ROCHEFORT, *op. cit.,* págs. XLVII-L; A. D. NOCK, *op. cit.,* págs. CXXI-CXXIII.

94 Cambridge, 1671, págs. 1-46. Reedición en Amsterdam, 1688, págs. 237-280.

95 Última edición en París, 1808.

96 *Bibliothek der griechischen Philosophen,* III, Zurich, 1779.

97 *Pythagoric Sentences,* Londres, 1793.

ro sin trabajar todavía sobre el *Ambrosianus* B.[98]. Todas estas ediciones están basadas en el manuscrito Barberini.

A fines del XIX Muccio descubre los otros dos manuscritos de Salustio, estableciendo las bases para un nuevo texto[99]. Proyectó una nueva edición que, desdichadamente, no vio la luz.

Ya en nuestro siglo, en 1912, Gilbert Murray ofrece una nueva traducción al inglés[100], no muy apegada al texto. Hay que esperar a 1926 para que Arthur Darby Nock[101] ofrezca una nueva edición con un nuevo avance. Utiliza el *Ambrosianus* B, pero a veces no lee bien o incluso acepta con suma facilidad conjeturas de sus predecesores. De todas formas supera las anteriores y completa el texto y la traducción con una introducción y comentario previo muy útiles para la comprensión de la obra. Siguiendo la edición de Nock, Meunier hizo una nueva traducción francesa en París en 1931, que se completa con la ofrecida en 1944 por R. P. Festugière[102]. Pero es en 1960 cuando se produce la decisiva edición de Gabriel Rochefort[103]. Con texto, traducción, introducción y notas magníficas, aunque con ciertas reservas en puntos ya señalados.

---

[98] *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, París, 1881, págs. 28-50.

[99] «Studi sopra Sallustio filosofo», *Studi Italiani di Filologia Classica* 3 (1895), 1-19; «Osservazioni su Sallustio filosofo», *Studi Italiani di Filologia Classica* 7 (1899), 45-73.

[100] *Four Stages of Greek Religion*, Oxford, 1912, págs. 187-214, reedición en *Five Stages of Greek Religion*, Oxford, 1925, págs. 241-267.

[101] *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, edited with Prolegomena and Translation by Arthur Darby Nock, Cambridge University Press, 1926 (Hildesheim, 1966).

[102] *Trois dévots païens*, París, 1944.

[103] *Saloustios. Des Dieux et du Monde*, Texte établie et traduit par Gabriel Rochefort, París, 1960.

Rochefort se basa fundamentalmente en el *Ambrosianus* B, pero ayudado por los otros dos manuscritos que de él dependen. Es una edición excelente, precedida de un análisis de la obra en sus diversas facetas, aunque la atribución de la obra al Prefecto de Oriente sea discutible.

El texto de Rochefort, que es el que lógicamente seguimos, combina la división en parágrafos, 21, correspondiente a la *editio princeps,* con las 32 anotaciones del *Ambrosianus* B.

PRINCIPALES CUESTIONES DE LA OBRA DEL FILÓSOFO SALUSTIO

I 1. Cómo debe ser el discípulo y sobre la noción común.
2. Que Dios bueno e impasible no cambia.
II 3. Que todo Dios es increado y eterno.
4. Que todo Dios es incorpóreo.
5. Que no está en un espacio.
III 6. Sobre los mitos. Que también los mitos son divinos.
7. Por qué los mitos son divinos.
IV 8. Que son cinco las clases de mitos y ejemplos de cada una de ellas.
V 9. Sobre la causa primera.
VI 10. Sobre los dioses hipercósmicos.
11. Sobre los doce dioses encósmicos.
12. Que son doce sus esferas.
VII 13. Sobre la naturaleza del Mundo y su eternidad.
14. Que la tierra es el centro y por qué.
VIII 15. Sobre el intelecto y el alma.
16. Que el alma es inmortal.
IX 17. Sobre la Providencia, el Destino y la Fortuna.
X 18. Sobre la Virtud y el Vicio.
XI 19. Sobre la buena y mala forma de gobierno.
XII 20. De dónde proceden los males y que la naturaleza del mal no existe.

SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO

I

Los que quieran instruirse sobre los Dioses deben ser 1 1
bien encaminados desde niños y no ser alimentados con
insensatas creencias. Deben ser también por naturaleza buenos y sensatos, con el fin de que tengan cierta semejanza con el tema. Deben ellos también conocer las nociones comunes. Comunes son las nociones con las que todos los 2
hombres, si se les interroga correctamente, se mostrarán
de acuerdo. Por ejemplo, que todo Dios es bueno, que es 2
impasible, que es inmutable, pues todo lo que sufre cambio cambia hacia lo mejor o lo peor: si cambia hacia lo peor, se hace malo, y si cambia hacia lo mejor, al principio era malo.

II

Que el discípulo sea así y las doctrinas sean como si- 1 3
gue. Las esencias de los Dioses no han sido creadas, pues lo que siempre existe nunca es creado, sino que existe

siempre cuanto posee el poder primero y por naturaleza es impasible.

2 4 Ni están formadas por cuerpos, pues también los po-
5 deres de los cuerpos son incorpóreos. Ni están contenidas en un espacio, pues ello es propio, creo, de los cuerpos, ni están separadas de la causa primera ni entre sí, como tampoco están separados del intelecto los pensamientos, ni del alma las ciencias, ni del ser vivo las sensaciones.

III

1 6 Por qué, pues, los antiguos, pasando por alto estas doctrinas, hicieron uso de los mitos, merece la pena investigar. Este es en primer lugar el beneficio que se obtiene de los mitos, la investigación y posesión de una inteligencia no inactiva.

Que indudablemente los mitos son divinos, se puede decir a partir de los que han hecho uso de ellos, pues tanto entre los poetas, los inspirados por la divinidad[1], como entre los filósofos, los mejores[2], así como los que han enseñado los misterios[3] y los mismos Dioses en sus oráculos[4], han hecho uso de los mitos.

---

[1] Para los neoplatónicos fundamentalmente Homero, Hesíodo, Orfeo y *Oráculos Caldeos*. Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo v d. C.: Proclo*, Sevilla, 1981, págs. 206-219.

[2] Lógicamente para un neoplatónico el filósofo por excelencia es Platón, en el que la trabazón mito-filosofía es esencial (cf. Juliano, *Contra el cínico Heraclio* 216 d-217 a).

[3] Orfeo, Melampo, Triptólemo.

[4] Cf. H. W. Parke & D. E. Wormell, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, I, págs. 295-377. Porfirio, *Sobre la filosofía de los oráculos* 1, pág. 110 Wolf (= Eusebio, *Preparación evangélica* IV 7).

Pero por qué los mitos son divinos es una cuestión 2 7
que atañe a la filosofía. Puesto que efectivamente todo lo existente gusta de la semejanza y rechaza la desemejanza, era preciso también que las doctrinas relativas a los Dioses fuesen semejantes a ellos, con objeto de que fueran dignas de su esencia e hiciesen favorables los Dioses a los que las exponen, objetivo que sólo a través de los mitos se podía conseguir.

A los Dioses mismos, pues, de acuerdo con lo decible 3
e indecible, con lo oscuro y manifiesto, con lo evidente y lo oculto, los mitos imitan, e imitan la bondad de los Dioses, pues lo mismo que ellos han hecho los bienes procedentes de lo sensible comunes a todos, y, en cambio, los procedentes de lo inteligible sólo a los sensatos, así los mitos dicen a todos que los Dioses existen, pero quiénes y cómo son ellos sólo a los que son capaces de conocerlos [5].

Ellos imitan también las actividades de los Dioses; pues se puede también llamar al Mundo mito, puesto que son manifiestos en él cuerpos y objetos, pero almas e intelectos están ocultos.

Además, querer enseñar a todos la verdad sobre los 4
Dioses, a los insensatos, por su incapacidad de captarla, les infunde desdén, y a los buenos indolencia. El velar, en cambio, la verdad por medio de mitos a unos no les permite desdén y a los otros les obliga a filosofar [6].

Pero ¿por qué se han narrado en los mitos adulterios, robos, encadenamientos de padres y demás extravagan-

---

[5] La polémica contra los cristianos está presente en esta diferenciación entre los seres humanos a lo largo de toda la obra.

[6] Ejemplos de mito y alegoría en el siglo IV d. C. los hallamos en Jámblico, Juliano, S. Jerónimo y S. Ambrosio. Para el ámbito cristiano cf. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, París, 1980.

cias?[7] ¿O también es digna de admiración su finalidad, en el sentido de que merced a la extravagancia aparente al punto el alma considera los relatos como velos y piensa que la verdad es indecible?

IV

1 8 Entre los mitos unos son teológicos, otros físicos, otros psíquicos, materiales y mezcla de éstos[8].

Son teológicos los que no se sirven de cuerpo alguno, sino que consideran la esencia misma de los Dioses, por ejemplo, la deglución por parte de Crono de sus hijos[9]: puesto que Dios es intelectual y todo intelecto hace conversión hacia sí mismo[10], el mito expresa en forma enigmática la esencia de Dios.

2 Se pueden considerar los mitos desde un punto de vista físico, cuando se describen las actividades de los Dioses relativas al Mundo, por ejemplo, ya algunos han conside-

---

[7] Los ecos de Jenófanes y Platón están presentes. Mitos de «adulterio» (Ares y Afrodita, infidelidades de Zeus), mitos de «robo» (el ganado de Apolo por Hermes, raptos como el de Europa), mitos de «encadenamiento de padres» (disputa Zeus-Crono) si no se alegorizaban resultaban impropios de la divinidad y además supondría la pérdida de la herencia común. Los cristianos encontraron en los mitos, no alegorizados, un gran filón para sus ataques.

[8] La clasificación parece peculiar de Salustio, pero construida sobre líneas tradicionales. Cf. Aftonio y su clasificación de los *mŷthoi (Rhetores Graeci* II 21. 6 SPENGEL).

[9] Sobre las diversas interpretaciones de este mito en los filósofos griegos cf. E. A. RAMOS JURADO, «Los filósofos griegos y Hesíodo I-II», *Habis* 10-11, 12, 1979-80, 1981, págs. 17-37, 23-41.

[10] Estamos asistiendo a la fijación de la clásica tríada neoplatónica de *moné-próodos-epistrophé*, cf. E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico...*, págs. 27-37.

rado a Crono como el tiempo[11], y, al llamar a las divisiones del tiempo hijos del Todo, dicen que los hijos son devorados por su padre.

El género psíquico consiste en la observación de las actividades del alma en sí, porque también los pensamientos de nuestras almas, aunque se proyecten hacia los demás, sin embargo permanecen en sus progenitores.

Material, el menos valioso, es del que hicieron uso so- 3
bre todo los egipcios por su incultura[12], considerando a los mismos cuerpos Dioses y llamando Isis a la tierra, Osiris a lo húmedo, Tifón al calor[13], o bien Crono al agua[14], Adonis a los frutos[15] y Dioniso al vino. Decir que estas cosas están consagradas a los Dioses, como las plantas, las piedras y los animales, es propio de hombres sensatos, pero llamarlas Dioses es propio de dementes, a no ser en el mismo sentido en que llamamos coloquialmente Sol a la esfera del sol y al rayo que surge de su esfera.

La clase mixta de los mitos se puede observar en nu- 4
merosos ejemplos, pero entre otros, en particular, se dice que en el banquete de los Dioses la Discordia arrojó una

---

[11] Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, pág. 148 con bibliografía.

[12] Misma crítica en Eusebio, *Preparación evangélica* I 9-II 1, Macrobio, *Saturnales* I 21. Los griegos vacilaban entre la admiración, caso de Jámblico con su *Sobre los misterios egipcios,* y la condena.

[13] Para los dioses egipcios cf. Plutarco, *Sobre Isis y Osiris* 32-33 (363 b-364 c), Diodoro Sículo I 12, Papiro Leiden, J 384, col. VII 23 (= *P. G. M.* 12, 234, *circa* 100 d. C.).

[14] Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, pág. 148.

[15] Cornuto, *Compendio de las tradiciones relativas a la teología griega,* 28 (= págs. 54. 19-55. 4 Lang). M. Detienne, *Los jardines de Adonis,* Madrid, 1983; G. Glotz, «Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II», *Revue des Études Grecques* (1920), 169-222.

manzana de oro y que las Diosas[16], disputando por ella, fueron enviadas por Zeus a presencia de Paris para que viesen dirimida su disputa; y se cuenta que le pareció Afrodita hermosa y que le dió a ella la manzana.

5 Aquí, en efecto, el banquete significa los poderes hipercósmicos de los Dioses, y por ello están juntos: la manzana de oro significa el Mundo, que, producto de los contrarios, con razón se dice que es arrojada por la Discordia. Y puesto que diversos Dioses concedieron dones diversos al Mundo, parece que disputan por la manzana; el alma que vive de acuerdo con la sensación —pues es lo que simboliza Paris—, que no ve en el Mundo otros poderes sino sólo la belleza, dice que la manzana es de Afrodita.

6 Entre los mitos, los teológicos convienen a los filósofos, los físicos y psíquicos a los poetas, y los mixtos a los ritos de iniciación, puesto que toda iniciación pretende también ponernos en contacto con el Mundo y los Dioses.

7 Si hay que exponer otro mito, se cuenta que la Madre de los Dioses, habiendo visto a Atis[17] tendido a orillas del río Galo[18], se enamoró de él, y que tomando el bo-

[16] Hera, Afrodita y Atenea.

[17] Dios frigio, compañero de Cibeles, cuya leyenda ha evolucionado con la difusión del culto en el mundo greco-romano. Enamoramiento de Agdistis o Cibeles según las versiones (Pausanias, Arnobio, Ovidio, Diodoro, etc.), enloquecimiento y castración son las pautas de su mitología. En el caso de Salustio resulta esencial acudir a Juliano, *A la Madre de los Dioses* 161 c-180 c.

[18] Río de Frigia a cuya orilla se emascula Atis. Según Ovidio *(Fastos* IV, 363-366) cualquiera que bebiera agua de este río enloquecía:

> *'Inter' ait 'viridem Cybelen altasque Celaenas*
> *amnis it insana nomine Gallus aqua.*
> *Qui bibit inde, furit; procul hinc discedite, quis est*
> *cura bonae mentis ! qui bibit inde furit'.*

Los sacerdotes eunucos de Cibeles, cuyo primer sacerdote fue Atis, son llamados en Roma *galli*.

nete estrellado se lo puso sobre su cabeza, y que en adelante le tenía con ella, pero él, enamorado de una Ninfa[19], tras abandonar a la Madre de los Dioses, se fue a vivir con la Ninfa. A consecuencia de ello la Madre de los Dioses volvió loco a Atis, y le hizo que, tras cortarse los genitales, los dejara con la Ninfa, y que de nuevo vol-
viendo conviviera con ella. Pues bien, la Madre de los 8
Dioses es la Diosa generadora de vida, y por ello se le llama Madre; Atis es el artesano de lo que viene a la existencia y muere, y por ello se dice que fue descubierto a orillas del río Galo, pues Galo encubiertamente significa el círculo lácteo[20], de donde proviene el cuerpo pasible. Y como los primeros Dioses llevan a su culminación a los secundarios, la Madre ama a Atis y le da poderes celestes,
pues esto significa el bonete. Atis, sin embargo, ama a la 9
Ninfa, y las Ninfas son las que presiden la generación, pues todo lo generado fluye; pero, puesto que debía detenerse la generación y no nacer algo peor que lo más bajo, el artesano que realizó estas cosas, arrojando los poderes generadores en el mundo en devenir, de nuevo se une a los dioses. Estos acontecimientos no acaecieron nunca, pero existen siempre. El intelecto ve todo a la vez, pero la palabra expresa unos primeros y otros después.

Así, puesto que el mito está íntimamente relacionado 10
con el Mundo, nosotros, que imitamos al Mundo[21] —pues ¿cómo podríamos tener un orden mejor?— celebramos una

---

[19] Llamada *Ia* (Arnobio, *Adversus nationes* V 7) o *Sagaritis* (Ovidio, *Fastos* IV 229).

[20] Juego de palabras entre *Gállos* y *galaxía*.

[21] Teoría del microsomo y macrosomo, cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, págs. 101-107. La formulación clásica en Aristóteles (*Física* 252 b 25-27), con precedentes en Demócrito y Platón, convirtiéndose en un lugar común (Filón, Galeno, Proclo...).

fiesta por ello. En primer lugar, como también nosotros mismos hemos caído del cielo [22] y convivimos con la Ninfa, vivimos cabizbajos y nos abstenemos de pan [23] y demás alimento pesado e impuro, pues ambos son contrarios al alma; luego la tala de un árbol [24] y el ayuno simbolizan también nuestra separación de la ulterior procesión de la generación; además el alimento de leche simboliza nuestro renacimiento; a continuación hay regocijo [25], coronas y como un retorno a los Dioses.

11 Lo prueba además la estación del ritual: hacia la primavera y el equinoccio se llevan a cabo los ritos [26], cuando cesa de nacer lo que nace y el día es más largo que la noche, hecho que está en íntima relación con las almas que ascienden. El rapto de Core, al menos, se sitúa míticamente como acaecido hacia el equinoccio contrario [27], lo cual simboliza precisamente el descenso de las almas [28].

---

22 JULIANO, *A la Madre de los Dioses* 169 b. Cf. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1953, págs. 27-96.

23 CORNUTO, *Compendio de las tradiciones relativas a la teología griega* 28 (= pág. 55. 7-11 LANG).

24 Cf. JULIANO, *A la Madre de los Dioses* 168 c, 169 a-b: el árbol sagrado se tala «el día en el que el sol alcanza la cumbre de la bóveda equinoccial».

25 El término utilizado es *hilaría*. Fiesta del 25 de marzo que celebraban la resurrección de Atis y la liberación de las almas de la generación, cf. JULIANO, *A la Madre de los Dioses* 168 d, 196 d; MACROBIO, *Saturnales* I 21, 10. Las *Hilaria* fueron prohibidas tras 392-394 d. C.

26 Las fiestas de Atis comenzaban, desde época de Claudio, el 22 de marzo, antes el 4 de abril.

27 El mes consagrado a los misterios de Eleusis es el de Boedromion (septiembre-comienzos de octubre).

28 Sobre Deméter, Core, Hades y Eleusis alegorizados cf. EUSEBIO, *Preparación evangélica* III 11 (Porfirio).

¡Ojalá a nosotros, que hemos hablado tanto de los mitos, los mismos Dioses y las almas de los que han escrito los mitos nos sean favorables!

V

A continuación está el conocimiento de la causa pri- 1 9
mera y los órdenes subsiguientes de los Dioses, así como estudiar la naturaleza del Mundo, la esencia del intelecto y del alma, la Providencia y el Destino, la Fortuna, la Virtud y el Vicio, las buenas y malas constituciones políticas derivadas de ellos, y de dónde proceden los males llegados al Mundo. Cada uno de estos temas exige numerosas y largas discusiones, pero nada impide quizás hablar brevemente con el fin de no permanecer sumidos en la más completa ignorancia.

La causa primera debe ser una [29], pues la mónada pre- 2
side la pluralidad toda, y vence todo con su poder y bondad. Por esta razón todo debe necesariamente participar de ella, pues por su poder nada le supondrá obstáculo, ni se mantendrá apartada por su bondad.

Ahora bien, si ella fuera alma, todo sería animado. Si 3
ella fuera intelecto, todo sería intelectual. Si ella fuera

[29] La primacía del Uno, de la mónada, es un legado pitagórico que invade el neoplatonismo, cf. F. M. Cornford, «Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition», *Classical Quarterly* 16-17 (1922-1923), 137-150, 1-12. Plotino, *Enéadas* V 4. 1, V 3. 12; Proclo, *Teología Platónica* II, *Elementos de Teología* 2-6 (con el comentario de E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, 1963, págs. 188-193); Pseudo-Dionisio Areopagita, *Sobre los nombres divinos* XIII; Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* VIII 2; Juliano, *A la Madre de los Dioses* 166 b-167 a; *Sobre la vida y poesía de Homero* II 145. Cf. Festugière, *La Révélation...*, IV, págs. 6-140.

esencia, todo participaría de la esencia, y al ver esta cualidad algunos en todas las cosas la consideraron esencia. Indudablemente, si los seres simplemente existieran y no fueran buenos, el argumento sería verdadero, pero si por su bondad existen los seres y participan del bien, el primer principio necesariamente es supersustancial y bueno necesariamente. He aquí una prueba muy importante: las almas valerosas desedeñan por el bien su existencia, cuando voluntariamente arrostran un peligro por la patria, los amigos o la virtud.

Tras tan indecible poder vienen los órdenes de los Dioses.

VI

1 10 Entre los Dioses unos son encósmicos, y otros hipercósmicos[30]. Con encósmicos me refiero a los Dioses mismos que hacen el Mundo; y entre los hipercósmicos unos hacen las esencias de los Dioses, otros el intelecto, y otros las almas. Por esta razón comprenden tres órdenes y pueden encontrarse todos en los tratados al respecto.

2 11 Entre los encósmicos unos hacen que el Mundo tenga existencia, otros lo animan, otros a él, que está constituido por contrarios, le dan armonía, y otros, una vez armonizado, velan por él. Al ser, por tanto, cuatro los cometidos y cada uno con principio, medio y final, necesariamente son doce los que lo gobiernan.

3 Los que hacen el Mundo son Zeus, Posidón y Hefesto; los que lo animan Deméter, Hera y Ártemis; los que lo

[30] Cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, págs. 175-176; E. R. Dodds, *Proclus. The Elements...*, pág. 283.

armonizan Apolo, Afrodita y Hermes; los que velan por él Hestia, Atenea y Ares[31].

Indicios encubiertos de ello se pueden observar en las 4
estatuas: Apolo afina la lira, Atenea está armada, Afrodita, en cambio, está desnuda, puesto que la armonía crea la belleza y la belleza no está oculta en los objetos visibles. Puesto que estos Dioses tienen el Mundo en un primer nivel, hay que considerar también que los demás Dioses están contenidos en ellos: por ejemplo, Dioniso en Zeus, Asclepio en Apolo, y las Cárites en Afrodita[32].

Se pueden también observar sus esferas: la tierra de 5 12
Hestia, el agua de Posidón, el aire de Hera, el fuego de Hefesto, y las seis esferas superiores de los Dioses en los que habitualmente se piensa. Pues Apolo y Ártemis deben ser entendidos como el sol y la luna, la esfera de Crono se debe asignar a Deméter, y a Atenea el éter, pero el cielo es común a todos[33].

---

[31] Las funciones de estos dioses las encontramos también en PROCLO, bien en su *Teología platónica* (VI 9-11, 17, 22), bien en su *Comentario al Timeo* (III 162. 1-199. 12 DIEHL), así como en CORNUTO (*Compendio de las tradiciones relativas a la teología griega* 19, 16, 21).

[32] Míticamente las relaciones Dioniso-Zeus, Asclepio-Apolo, Cárites-Afrodita, son evidentes. Además cultualmente tenemos un Zeus *Bákchos* en Pérgamo, Asclepio asociado a Apolo en Cízico, y las Cárites a Afrodita en Paros.

[33] Para todas estas alegorías cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère...*, págs. 79-203, 531-553. Hestia, Posidón, Hera y Hesfesto se asignan a los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, respectivamente. La asignación de Apolo y Ártemis a la luna y al sol es usual. En cuanto a Crono-Saturno asignada a Deméter hay que tener en cuenta que Deméter se identifica con Rea (cf. PROCLO, *Comentario al Crátilo* 167 = págs. 90. 28-92. 9 PASQUALI; *Teología platónica* V 11 = pág. 267 PORTUS). La asignación del éter a Atenea no es usual, sino a Zeus (PORFIRIO, *Sobre las estatuas, frs.* 4-5 BIDEZ = EUSEBIO, *Preparación evangélica* III 11; CORNUTO, *Compendio de las tradiciones relativas a la teología*

Los órdenes, poderes y esferas de los doce Dioses de esta forma han sido expuestos y celebrados con himnos.

VII

1 13 El Mundo en sí necesariamente es imperecedero e increado[34]. Imperecedero, porque necesariamente, si él pereciera, la única posibilidad es hacer uno mejor o uno peor o el mismo o un caos. Pero si es uno peor, el que hace uno peor de uno mejor es malo. Y si es uno mejor, el que no hace lo mejor desde un principio es imperfecto en su poder. Y si es el mismo, en vano lo hará. Y si es un caos..., en absoluto es lícito prestar atención a esta hipótesis.

2 En cuanto a que es increado es suficiente lo siguiente para demostrarlo: pues si no perece, en absoluto fue creado, pues todo lo creado perece, y porque necesariamente, puesto que el Mundo existe por la bondad de Dios, siempre Dios es bueno y el Mundo existe. Del mismo modo

---

griega 20, págs. 35, 6 - 40, 4 Lang; Diógenes Laercio VII 147; Eustacio, *Comentarios a la Ilíada de Homero*, págs. 123, 18-24). Para la adscripción de planetas a divinidades distintas de sus homónimos, cf. W. H. Roscher, «Planeten», *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1902-1909, Hildesheim, 1965, III 2, cols. 2518-2540.

[34] Para la perspectiva griega del cosmos en estos aspectos, cf. Diodoro de Sicilia I 6; Filón, *Sobre la indestructibilidad del mundo;* Proclo, *Comentario al Timeo* I 275, 3 - 296, 12; III 1, 4 - 52, 33 Diehl, aparte de su perdido *Dieciocho argumentos sobre la eternidad del mundo contra los cristianos* (Marino, *Vida de Proclo* 15), del que nos hacemos una idea por la obra de Juan Filópono, *Sobre la eternidad del mundo contra Proclo.* Cf. S. Sambursky-S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*, Jerusalén, 1971.

que la luz coexiste con el sol y el fuego, y la sombra con el cuerpo.

Entre los cuerpos que están en el Mundo unos imitan 3
al intelecto y se mueven en círculo, otros al alma y se mueven rectilíneamente. Entre los que se mueven rectilíneamente, el fuego y el aire lo hacen hacia arriba, y la tierra y el agua hacia abajo. Entre los que se mueven en círculo, la esfera de los astros fijos lo hacen desde el Este, mientras que las siete esferas planetarias lo hacen desde el Oeste[35]. Las causas de ello son numerosas, pero, entre otras, especialmente el evitar que la generación fuera imperfecta, en el caso de que la revolución de las esferas fuera rápida.

Al ser diferente su movimiento, necesariamente difiere 4
también la naturaleza de los cuerpos: ni fuego ni frío produce el cuerpo celeste ni efecto otro alguno correspondiente a los cuatro elementos.

Como el Mundo es una esfera —el zodiaco efectiva- 5 14
mente lo demuestra—, puesto que de toda esfera «abajo» es «el centro» —es efectivamente lo más distante de todos los puntos—, y los cuerpos pesados se mueven hacia abajo, se mueven, por tanto, hacia la tierra[36].

---

[35] La descripción de los movimientos es tradicional. Para los planetas, que se mueven en círculo imitando el intelecto, cf. PLOTINO, *Enéadas* II 2; ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 269 a 2-271 a 33, 286 a 3-b 9, 289 b 1-290 b 11...; FILÓN, *Sobre la indestructibilidad del mundo* VII 33. En cuanto a los movimientos opuestos de las esferas de los astros fijos y planetas, cf. CICERÓN, *República* VI 24, págs. 198, 17 - 200, 3 RABE.

[36] CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 84; MANILIO, *Astronómica* I 170, con el comentario de A. E. HOUSMAN en su edición; ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 286 b 11-289 b 17; *Física* 205 b 15-216 b 8; FILÓN, *Sobre la indestructibilidad del mundo* VII 33.

Todo ello hacen los Dioses, ordena el intelecto y mueve el alma. Respecto a los Dioses ya se ha hablado previamente.

VIII

1 15 El intelecto es un poder, que ocupa un segundo rango tras la esencia, pero un primero antes que el alma, que recibe de la esencia su existencia, pero que perfecciona el alma, como el sol la vista.

Entre las almas unas son racionales e inmortales, otras, en cambio, irracionales y mortales[37]. Unas derivan de los primeros Dioses, las otras, en cambio, de los secundarios.

2 En primer lugar hay que investigar qué es en verdad el alma. Lo que realmente diferencia lo animado de lo inanimado es el alma, y los diferencia por el movimiento, la sensibilidad, la imaginación, la inteligencia. El alma irracional, por tanto, es la vida sensitiva e imaginativa, mientras que el alma racional es la vida que gobierna sobre la sensibilidad e imaginación y que se sirve de la razón. El alma irracional depende de las pasiones corpóreas, ella desea y se irrita irracionalmente, mientras que el alma racional con la razón desdeña el cuerpo, y, entablando combate contra el alma irracional, si vence, engendra la Virtud, pero, si es vencida, engendra el Vicio.

---

[37] Cf. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* VIII 6; Festugière, *La Révélation...*, III, pág. 45, n. 1; W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Berlín, 1930, pág. 80; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist,* Göttingen, 1964[3], I, pág. 182. Para el alma en el Platonismo medio, Plotino y Porfirio, fundamentalmente, cf. W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neoplatonischen Seelenlehre,* Wiesbaden, 1983.

Ella es inmortal necesariamente, tanto porque conoce 3 16
a los Dioses —y nada mortal conoce lo inmortal— y desdeña los asuntos humanos como ajenos, como porque, en tanto que incorpórea, reacciona en oposición a los cuerpos. En efecto, cuando los cuerpos son hermosos y jóvenes yerra, mientras que, cuando se hacen viejos, alcanza su plenitud. Además toda alma buena se sirve del intelecto, y el intelecto ningún cuerpo lo engendra, pues ¿cómo lo privado de intelecto podría engendrar el intelecto?

Y aunque se sirve del cuerpo como instrumento no es- 4
tá en él, como tampoco el constructor de máquinas está en sus construcciones mecánicas, y, sin embargo, muchas máquinas, sin que nadie las toque, se mueven. Y si debido al cuerpo se desvía con frecuencia, no hay que sorprenderse, pues tampoco las artes podrían llevar a cabo sus obras, si los instrumentos estuvieran deteriorados.

IX

La Providencia de los Dioses se puede también obser- 1 17
var a partir de los siguientes datos. ¿De dónde procedería el orden del Mundo si no hubiera nada que pusiera orden? ¿Y de dónde procedería el que todo exista con una finalidad, por ejemplo, el alma irracional para que haya sensación, y la racional para que la tierra esté ordenada?

Pero se puede también observar a partir de la acción 2
de la Providencia sobre nuestra naturaleza: los ojos efectivamente han sido hechos transparentes para ver, la nariz está encima de la boca con vistas a distinguir los alimentos fétidos, en cuando a los dientes, los centrales son afilados con vistas a cortar, en cambio los del interior son anchos con vistas a triturar los alimentos. Y vemos todos

los detalles en todo así de acuerdo con la razón. Es imposible, por otra parte, que la Providencia se extienda hasta los detalles más insignificantes y, en cambio, no exista en los más importantes: las artes de adivinación y curaciones corpóreas que acontecen en el Mundo pertenecen al ámbito de la buena Providencia de los Dioses[38].

3 Pero hay que considerar que tal solicitud respecto al Mundo los Dioses la efectúan sin deliberación ni esfuerzo, sino que al igual que entre los cuerpos los que poseen un poder hacen lo que hacen por su sola existencia —por ejemplo, el sol ilumina y calienta por su sola existencia— así mucho más la Providencia de los Dioses actúa por sí misma sin esfuerzo y para bien de los objetos de su providencia, de forma que incluso las investigaciones de los Epicúreos[39] encuentran solución, pues lo divino, dicen, ni se perturba ni perturba a otros.

4 Tal es la Providencia incorpórea de los Dioses relativa a los cuerpos y a las almas. En cambio la que procede de los cuerpos y está en los cuerpos es distinta de ésta, y se le llama Destino[40], por manifestarse más claramente

---

[38] En época de Salustio eran populares las curaciones milagrosas, como lo habían sido desde tiempos atrás (cf. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig, 1931 = *Philologus*, Suppl.-Bd. XXII, 3). Filóstrato *(Vida de Apolonio de Tiana* III 44) habla del don curador de los oráculos y Jámblico *(Sobre los misterios egipcios* III 3), al tratar de la oniromancia, habla de las curaciones en los santuarios de Asclepio, de la salvación del ejército de Alejandro (cf. Estrabón XV 2, 7) y de la salvación de Afutis (cf. Plutarco, *Lisandro* 20; Pausanias, III 18, 3).

[39] Salustio alude a la primera de las *kýriai doxai* de Epicuro (pág. 71 Usener = pág. 51 Von der Mühl). El epicureísmo continuaba vivo en el siglo iv d. C. con la oposición de Juliano *(Epístolas* 89 b, 301 c).

[40] *Heimarménē.*

en los cuerpos el encadenamiento[41]. En relación con él incluso se ha inventado la ciencia astrológica[42]. En efecto, la creencia de que el gobierno de los asuntos humanos y, en especial, de la naturaleza corpórea radica no sólo en los Dioses sino en los cuerpos divinos[43] es conforme a la razón y verdadera. En consecuencia, la razón descubre que la salud y la enfermedad, la felicidad y la desdicha tienen ese origen de acuerdo con nuestros méritos.

Pero el atribuir nuestras injusticias y desórdenes al 5
Destino es hacernos a nosotros buenos y, en cambio, a los Dioses malos, a no ser que se pretenda decir con ello que para el Mundo en su totalidad y para lo que es conforme a naturaleza todo nace tendiendo hacia el bien, pero que la mala educación o la debilidad de nuestra naturaleza torna hacia el mal los bienes procedentes del Destino, como ocurre con el sol que, a pesar de ser beneficioso para todos, es dañino para los aquejados de oftalmía o de fiebre. Pues ¿por qué los maságetas se comen a sus padres[44], los hebreos se circuncidan[45] y los persas respetan la abundancia de progenie?[46].

¿Cómo, si se les llama a Crono y a Ares maléficos[47], 6
se les hace, a su vez, buenos adscribiéndoles la filosofía,

---

[41] *Tòn heirmón.* El autor juega con una falsa etimología de *Heimarménē*, cf. *Sobre el mundo* 401 b 9, FILÓN, *Sobre la indestructibilidad del mundo* 75.

[42] *Mathematikḗ.*

[43] Esto es, en los astros.

[44] Pueblo de Escitia, cf. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* IV 21.

[45] Cf. HERÓDOTO, *Historias* II 104.

[46] Cf. HERÓDOTO, *Historias* I 136.

[47] Se refiere a las influencias de los planetas Marte y Saturno. Cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* I 18.

realeza, generalato y tesoros?[48]. Si, por otra parte, se habla de trígono y tetrágono, resulta absurdo que la virtud humana permanezca en todas partes la misma y en cambio los Dioses cambian según sus posiciones[49]. Además, el predecir la alta o baja cuna de los padres enseña que, lejos de ser causa de todo, los astros sólo proporcionan ciertas indicaciones. Pues ¿cómo lo anterior al nacimiento podría proceder del nacimiento?[50].

7 Del mismo modo que efectivamente la Providencia y el Destino existen para pueblos y ciudades, y existen también para cada hombre, así también la Fortuna, sobre la que precisamente trata lo que sigue.

El poder de los Dioses que ordena los diversos e inesperados acontecimientos para bien, es considerado Fortuna[51], y por esta razón en particular oficialmente es conveniente que las ciudades honren a la Diosa, pues toda ciudad está compuesta de elementos diversos. Su poder se

---

48 FÍRMICO, *Mathesis* III 2, 10-27 (págs. 99, 19 - 105, 5 KROLL-SKUTSCH), III 4, 2-40 (= págs. 114, 9 - 127, 15 KROLL-SKUTSCH), IV 21, 2-3 (págs. 260, 26 - 261, 15 KROLL-SKUTSCH); VETTIUS VALENS II 16 (págs. 69, 20 - 76, 9 KROLL), II 11 (pág. 66, 8-28 KROLL), I 22 (pág. 45, 25-33 KROLL).

49 El autor critica la creencia de que los planetas ejerzan influencias diferentes según la distancia angular sea de 90 ó 120° desde la tierra. Esta teoría había sido ya atacada por PLOTINO en su *Enéada* II 3 *(Sobre si los astros influyen),* fundamentalmente en los capítulos 2-6.

50 De nuevo se ataca una creencia común, el determinismo astrológico. Cf. PLOTINO, *Enéada* II 3, 14.

51 La importancia de *Týchē,* desde la crisis del siglo IV a. C., no había dejado de crecer. Herodes Ático, en el siglo II d. C., le había consagrado un templo en Atenas del que su esposa Regilla fue la primera sacerdotisa. Todavía en el siglo IV d. C. sus santuarios de Antioquía y Cesarea vivieron una época de esplendor.

ejerce en la Luna, pues por encima de la Luna ni una sola cosa podría proceder de la Fortuna[52].

Pero si los malvados gozan de fortuna y, por el con- 8
trario, los buenos sufren la pobreza, no hay que asombrarse, pues unos hacen todo, mientras los otros no hacen nada, movidos por la riqueza, y la fortuna de los malvados no podría extirpar su vicio, mientras que a los buenos la Virtud sólo les será suficiente[53].

X

Las enseñanzas sobre la Virtud y el Vicio requieren, 1 18
a su vez, las relativas al alma[54]. En efecto, cuando el alma irracional penetra en los cuerpos y al punto produce el apetito irascible y el apetito concupiscible, el alma racional, presidiendo sobre ellos, hace el alma tripartita dependiente de la razón, de la parte irascible y de la parte concupiscible. La virtud de la razón es la sabiduría, la de la irascible el valor, la de la concupiscible la temperancia, y la del alma en su conjunto la justicia, pues es preciso que la razón distinga las obligaciones, que la irascible, obedeciendo a la razón, desdeñe lo que parece peligroso, y que la concupiscible persiga no lo que parece agradable,
sino lo que está de acuerdo con la razón. Cuando ello 2
es así, la vida es justa, pues la justicia en nuestro ámbito es una parte importante de la Virtud. Por esta razón entre

52 Cf. IV 8. 1-6; Focio, *Biblioteca* 249 (pág. 439 b).

53 La filosofía helenística tiende a aseverar que los hombres virtuosos lo son a pesar de las circunstancias externas. La culminación es la clásica *autárkeia* estoica.

54 Este capítulo se basa en el platonismo tradicional (Platón, *República* 429 b 1 - 444 a 9).

las personas cultas pueden observarse todas ellas, mientras que entre las incultas una es valerosa pero injusta, otra temperante pero insensata, otra sensata pero intemperante, cualidades que no es justo llamar virtudes, pues están privadas de razón y son imperfectas, e incluso se dan en algunos seres irracionales.

3 El Vicio debe ser considerado a partir del examen de los contrarios: el vicio de la razón es la locura, el de la irascible la cobardía, el de la concupiscible la intemperancia, y el del alma en su conjunto la injusticia. Las virtudes nacen de una recta constitución política, de una buena instrucción y educación, y, en cambio, los vicios de sus opuestos[55].

XI

1 19 Las constituciones políticas[56] corresponden a la tripartición del alma. Se asemejan, en efecto, los jefes a la razón, los soldados a la parte irascible y el pueblo a la concupiscible. Cuando todo se hace de acuerdo con la razón y el mejor de todos gobierna, se da la Realeza; cuando

[55] Que educación y virtud van unidas y que vivir en una *pólis* con una buena constitución promueve la virtud son lugares comunes desde la *República* platónica (Elio Arístides, Juliano, Proclo...).

[56] El neoplatonismo no mostró un gran interés por el tema de las constituciones políticas, cf. E. A. Ramos Jurado, «*Metabolḗ politeiôn*». La teoría política a fines del mundo antiguo: Proclo», *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos,* Jaén, 1982, 371-376; «El filósofo ante la política según Plotino», *Helmantica* 36 (1985), 95-106. La clasificación en tres constituciones rectas con sus correspondientes corrupciones son un lugar común desde el siglo IV a. C. (*República* de Platón y libro III de la *Política* de Aristóteles). E. A. Ramos Jurado, «La teoría política de Salustio, Prefecto de Juliano», *Habis* 18-19 (1987-1988), 93-100.

es de acuerdo con la razón, la parte irascible y más de uno gobierna, resulta la Aristocracia; cuando la vida política se regula conforme a la parte concupiscible y los honores están en consonancia con la riqueza, tal constitución política recibe el nombre de Timocracia.

Opuesta a la Realeza es la Tiranía, pues una hace todo 2
conforme a la razón, mientras que la otra nada hace de acuerdo con la razón; opuesta a la Aristocracia es la Oligarquía, porque no los mejores sino unos pocos, los peores, son los que gobiernan; opuesta a la timocracia es la Democracia, poque no los que poseen las riquezas sino el pueblo es señor de todo.

XII

Pero ¿cómo, si los Dioses son buenos y hacen todo, 1 20
existen los males en el Mundo?[57] ¿Quizás hay que decir en primer lugar que, puesto que los Dioses son buenos y hacen todo, la naturaleza del mal no existe[58], sino que por ausencia del bien se da, al igual que la sombra en sí no existe, sino que por ausencia de luz se da?

Necesario es, si existe, que exista o en los Dioses o en 2
los intelectos o en las almas o en los cuerpos. Pero en los Dioses no existe[59], pues todo Dios es bueno; si se di-

---

[57] Eterno problema de la filosofía. Juliano escribió un *Póthen tà kaká* hoy perdido, pero para él, como para Jámblico y en general para toda la filosofía antigua, Dios es inocente, cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, págs. 179-182.

[58] En oposición a los maniqueos o gnosis valentiniana el neoplatonismo no concibe la existencia del mal en sí.

[59] Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* IV 6; Porfirio, *Epístola a Marcela* 12, 24.

ce que el intelecto es malo, se está hablando de un intelecto no inteligente; si se dice del alma, se la hará peor que el cuerpo, pues todo cuerpo en sí no posee el mal; si se dice que procede del alma y del cuerpo, es absurdo que por separado no sean malos y, en cambio, juntos produzcan el mal.

3 Si, por otra parte, se llama a los Démones malos[60], si su poder lo poseen a partir de los Dioses, no podrían ser malos, pero si su fuente fuera otra, no todo lo hacen los Dioses. Ahora bien, si no hacen todo, o bien es porque, queriendo, no pueden o porque, pudiendo, no quieren, hipótesis ambas que no convienen a Dios.

4 Así pues, que nada en el Mundo por naturaleza es ma-
lo, a partir de estos argumentos se puede observar. El mal
aparece relacionado con las actividades de los hombres,
5 y no de todos ellos, ni siempre. Según esto, si los hom-
bres incurriesen en el mal por sí, la naturaleza misma sería mala: ahora bien, si el adúltero considera el adulterio un mal, pero el placer un bien, y el asesino considera el asesinato un mal, pero el dinero un bien, y el que hace mal a su enemigo el hacer mal lo considera malo, pero el vengarse de su enemigo un bien, y todos los errores los comete así el alma, a causa del bien nacen los males, al igual que por ausencia de luz nace la oscuridad, que por naturaleza no existe. El alma peca, pues, porque tiende al bien, pero yerra respecto al bien, porque no es esencia primera.

---

60 Los démones, seres intermedios entre los dioses y los hombres, fueron un buen recurso para explicar la existencia del mal en el mundo, cf. E. A. Ramos Jurado, *Lo platónico...*, págs. 39-85; G. Rochefort, «La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'Empereur Julien», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, T. XVI, 4e serie, n.° 4, déc. 1957, págs. 53-61.

Con el fin de no errar y, si ha errado, remediarlo, se 6
pueden observar numerosos remedios procedentes de los dioses: artes, ciencias y ejercicios, plegarias, sacrificios y ritos de iniciación, leyes y constituciones políticas, juicios y castigos, deben su existencia por tratar de impedir que las almas yerren; y a su salida del cuerpo los Dioses y Démones purificadores las purifican de sus errores.

XIII

Sobre los Dioses, pues, sobre el Mundo y sobre los 1 21
asuntos humanos para los que no son capaces de ser dirigidos por la filosofía, pero no son incurables en cuanto a sus almas, bastará lo dicho[61]. Pero queda por hablar sobre su no creación alguna vez y su no separación recíproca, puesto que también nosotros en nuestras enseñanzas dijimos que los principios segundos derivan de los primeros.

Todo lo creado, ya por arte o por naturaleza o por 2
un poder, es creado. En efecto, el creador, sea por arte o por naturaleza, es necesariamente previo a sus efectos, mientras que el creador según un poder reúne consigo mismo sus creaciones, puesto que posee también un poder inseparable, como el sol la luz, el fuego el calor, y la nieve el frío.

Por consiguiente, si por arte los Dioses hacen el Mun- 3
do, hacen no su ser, sino la forma de su ser, pues todo arte hace la forma. ¿De dónde procede entonces el ser del Mundo?

[61] Aquí Salustio pone la frontera en el estudio de su tratado para aquellos que no estén versados en filosofía.

Si es por naturaleza, todo creador por naturaleza da algo de sí mismo a lo producido, pero, si los Dioses son incorpóreos, preciso sería que también el Mundo fuera incorpóreo. Si se dice que los Dioses son cuerpos, ¿de dónde procedería el poder de los incorpóreos? Si incluso aceptamos este punto de vista, si el Mundo se destruye, necesariamente se destruye su creador, puesto que crea según naturaleza.

4 Si ni por arte ni por naturaleza los Dioses hacen el Mundo, queda sólo por poder. Ahora bien, todo lo creado por poder coexiste con el poseedor del poder, y tampoco lo así creado puede nunca perecer, a no ser que se prive al creador de su poder. De forma que los que admiten la destrucción del Mundo[62] dicen que los Dioses no existen, o bien, si dicen que los Dioses existen, imaginan a Dios impotente. Así pues, al hacer todo por poder, hace que todo coexista con él mismo, y, al ser su poder supremo, debía crear no sólo hombres y animales, sino Dioses, Ángeles y Démones.

5 Cuanto mayor es la distancia entre el primer Dios y nuestra naturaleza, tanto más numerosos deben ser los poderes intermedios entre nosotros y Él, pues todo lo que está muy distante lo uno de lo otro tiene muchos intermediarios.

XIV

1 22 Si una persona considera la inmutabilidad de los Dioses conforme a la razón y verdadera, y se muestra perpleja de cómo se complacen con los buenos y abominan

---

[62] Por ejemplo los estoicos, cf. nota 34.

de los malos, con los pecadores se irritan y, al ser servidos, se vuelven favorables, hay que decir que Dios no conoce el placer —pues lo que conoce el placer también conoce el dolor—, ni conoce la cólera —pues la cólera es también una pasión—, ni se le concilia con dones —pues por el placer se vería dominado—, ni es lícito que lo divino se vea afectado para bien o para mal por los asuntos humanos. Por el contrario, ellos son buenos eternamente y sólo hacen el bien, no causan el mal nunca, pues están siempre en el mismo estado.

Nosotros, si somos buenos, por semejanza con los Dio- 2
ses entramos en comunión con ellos, pero, si somos malos, por desemejanza nos alejamos; y si vivimos de acuerdo con la virtud nos unimos a los Dioses, pero, si somos malos, los hacemos enemigos nuestros, no porque ellos se irriten, sino porque nuestros pecados no permiten a los Dioses iluminarnos y nos ligan a los Démones castigadores. Por el contrario, si por plegarias y sacrificios halla- 3
mos el perdón de nuestros pecados, veneramos a los Dioses y los cambiamos, por lo menos, curando nuestro vicio por medio de estos actos y por la conversión hacia lo divino, de nuevo gozamos de la bondad de los Dioses. De forma que es equivalente decir que Dios abomina de los malos y que el sol se oculta a los que han perdido la vista[63].

---

[63] Todo el capítulo rezuma pensamiento de JÁMBLICO (*Sobre los misterios egipcios* I 11-14, VIII 8).

XV

1 23 Con estas consideraciones queda resuelta a la vez la cuestión relativa a los sacrificios[64] y demás honores tributados a los Dioses. Lo divino en sí, en efecto, no tiene carencias[65], y los honores se realizan para nuestro propio provecho.

2 La Providencia de los Dioses se extiende por todas partes, y precisa de adaptabilidad sólo para su acogida. Ahora bien, toda adaptabilidad nace por imitación y semejanza, razón por la que los templos imitan el cielo[66], los altares la tierra, las estatuas la vida —y por ello están hechas a imagen de los seres vivos[67]—, las plegarias lo intelectual, los signos sagrados los poderes indecibles superiores[68], las plantas y las piedras la materia, y los ani-

---

64 El tema había sido analizado por PORFIRIO *(Sobre la abstinencia* II 24) y JÁMBLICO *(Sobre los misterios egipcios* V 21-26). A este último sigue Salustio.

65 PLATÓN, *Timeo* 29 e 1-2; Ático, *fr.* 3 DES PLACES; *Hechos de los Apóstoles* 17, 24-25; *Libro segundo de los Macabeos* 14, 35; *Salmos* 50, 9-13.

66 Se aúnan el dogma de la emanación por simpatía universal neoplatónico (cf. VII 3. 1) y las correspondencias establecidas por la teurgia, que se va implantando gradualmente en el neoplatonismo, entre las formas inferiores y superiores (cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* V 23). El altar corresponde al cielo en tanto que ambos, uno en el templo y otro en el cosmos, unen las dos esferas, dioses/hombres, dioses/esfera sublunar.

67 Porfirio había dedicado una obra al tema, *Sobre las estatuas* (cf. J. BIDEZ, *Vie de Plotin,* Appendix, Gand-Leipzig, 1913 = Hildesheim, 1964).

68 Se refiere a los símbolos mágicos del tipo *A E H I Ō Y O* en conexión con los planetas, el rombo de Hécate, Abraxas, por ejemplo, conectados con la astrología y magia, utilizados en los ritos teúrgicos y accesibles sólo a los iniciados. Cf. JULIANO, *Contra el cínico Heraclio* 216 c.

males sacrificados la vida irracional que hay en nosotros[69].

Con todas estas cosas los Dioses no obtienen provecho 3
alguno —pues ¿qué provecho podría existir para Dios?—, en cambio nosotros obtenemos la unión con ellos[70].

XVI

Vale la pena, en mi opinión, añadir unas pequeñas 1 24
consideraciones sobre los sacrificios[71]. En primer lugar, puesto que tenemos todo a partir de los Dioses, es justo ofrecer a los dadores las primicias de sus dones[72]: las primicias de nuestros bienes bajo la forma de ofrendas, de nuestros cuerpos bajo la forma de cabellos, y de nuestra vida bajo la forma de sacrificios. En segundo lugar, las plegarias sin sacrificios son sólo palabras[73], en cambio las acompañadas de sacrificios son palabras animadas[74], pues la palabra fortifica la vida y la vida anima la palabra. Además, la felicidad de cualquier cosa es su propia perfección[75], y la propia perfección para cada uno es la unión

69 Cf. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* V 23, 14.

70 Cf. Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* V 21. El término utilizado es *synaphḗ*, usual en Salustio como sinónimo de *hénōsis*, característico también de Jámblico *(Protréptico* 21; *Sobre los misterios egipcios* I 12, V 3, V 22, V 26).

71 La fuente de este epígrafe sigue siendo Jámblico.

72 Para la ofrenda de primicias cf. Porfirio, *Sobre la Abstinencia* II 34; Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* V 5.

73 La plegaria parte esencial del sacrificio, cf. Plinio, *Historia Natural* XXVIII 3: *Quippe victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli?;* Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* V 26.

74 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* V 25.

75 Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* III 20, 27; Porfirio, *Sobre la abstinencia* II 34.

con su causa. Por esta razón también nosotros anhelamos unirnos a los Dioses.

2 Por tanto, puesto que la vida primera es la de los Dioses, que la humana también es una forma de vida, y que ésta quiere unirse a aquélla, precisa de un mediador, pues los objetos más distantes no se unen sin mediación. El mediador debe ser semejante a los objetivos unidos. Era necesario, pues, que el mediador de la vida fuera la vida[76]. Por esta razón seres vivos sacrifican los hombres[77], tanto los felices de ahora como todos los de antaño; y ello no indiscriminadamente, sino sacrificando a cada Dios las víctimas convenientes[78] junto con muy diverso culto. Sobre este tema es suficiente.

XVII

25 En cuanto al Mundo, se ha dicho que los Dioses no lo destruirán, pero queda por hablar de que posee naturaleza imperecedera[79]. En efecto, todo lo que perece perece o bien por sí mismo o por otro. Por tanto, si el Mundo perece por sí mismo, sería preciso tanto que el fuego se consumiese como que el agua se desecase; mientras que si lo es por otro, puede ser por un cuerpo o por algo in-
2 corpóreo. Pero es imposible por algo incorpóreo, pues lo

[76] La víctima mediadora, cf. S. Pablo, *Epístola a los Hebreos* 2, 14.

[77] La condena del sacrificio animal llevada a cabo por Porfirio en su *Sobre la abstinencia* es rechazada también por Jámblico (*Sobre los misterios egipcios* VI 3).

[78] Norma secular helena que atiende al color, sexo, edad y especie de acuerdo con la divinidad a la que se ofrenda. También es mantenida por Jámblico (*Sobre los misterios egipcios* V 20).

[79] El tema de este capítulo es continuación del VII, cf. nota 34.

incorpóreo, por ejemplo, la naturaleza y el alma, preserva los cuerpos, y nada perece por lo que por naturaleza preserva; mientras que si perece por un cuerpo, lo es o bien por los existentes o bien por otros. Si lo es por los existentes, es o bien que los que se mueven en círculo hacen perecer a los que se mueven rectilíneamente, o bien que los que se mueven rectilíneamente hacen perecer a los que
se mueven en círculo. Pero ni los que se mueven en círcu- 3
lo poseen una naturaleza destructora —pues ¿por qué no vemos nada destruido por ello?— ni los que se mueven rectilíneamente pueden alcanzar a aquéllos —pues ¿por qué no han podido hasta ahora?—; ahora bien, tampoco los que se mueven rectilíneamente pueden destruirse mutuamente, pues la destrucción de uno es la creación de otro, y ello no es destrucción sino cambio. Si, por otra parte, el Mundo perece por otros cuerpos, ¿de dónde proceden y dónde están ahora? No se puede decir.

Además, todo lo que perece perece o en forma o en 4
materia. Ahora bien, la forma es la figura, y la materia el cuerpo. Si las formas perecen, en tanto la materia permanece, vemos que nacen otros seres; pero si la materia
perece, ¿cómo en tantos años no ha faltado? Si en lugar 5
de la materia que perece nace otra, nace o bien de algo existente o bien de algo que no existe; pero si es de algo existente, como lo existente permanece siempre, también la materia existe siempre; y si incluso lo existente perece, no el Mundo sólo sino incluso el Todo se dice que perece. Si de algo que no existe nace la materia, en primer lugar es imposible que de lo que no existe nazca algo, pero incluso si ello sucediera y fuera posible que de lo que no existe nazca la materia, en tanto que existiera lo que no existe, existirá también la materia, pues nunca muere lo que no existe.

6 Pero si se dice que la materia permanece sin forma, en primer lugar ¿por qué ello se aplica al Mundo no en sus partes sino en su totalidad? En segundo lugar, no perece el ser de los cuerpos sino su belleza sólo.

7 Además, todo lo que perece o bien se resuelve en aquellos elementos de los que procede, o bien desaparece en la nada. Pero si se resuelve en aquellos elementos de los que procede, de nuevo nacen otras cosas —pues ¿por qué han sido creados al principio?— y si lo existente va a la nada, ¿qué impide que también Dios lo sufra? Ahora bien, si su poder lo impide, no es propio del poseedor de ese poder preservarse sólo a sí mismo, e igualmente es imposible que de la nada nazca lo existente y lo existente desaparezca en la nada.

8 Además es una necesidad que el Mundo, si perece, perezca o conforme a naturaleza o contra naturaleza. Lo contranatural no precede a la naturaleza, y si perece contra naturaleza, es preciso que exista otra naturaleza que modifique la naturaleza del Mundo, cosa que no parece.

9 Además, todo lo que perece por naturaleza, también nosotros podemos hacerlo perecer; ahora bien, el cuerpo circular del Mundo ni nadie lo ha destruido nunca ni lo ha modificado: modificar los elementos es posible, pero destruirlos imposible.

10 Además, todo lo que perece merced al tiempo cambia y envejece[80]; en cambio el Mundo a lo largo de tantos años permanece inmutable.

---

[80] Salustio rechaza la idea de que mundo envejece, del *mundo senescente* (AULO GELIO III 10, 11), de la *senectus veniet mundi (Asclepio* 26).

Tras haber respondido extensamente a los que requieren más sólidas demostraciones, rogamos al Mundo mismo que nos sea favorable[81].

XVIII

En verdad la existencia del ateísmo[82] en algunas regio- 1 26
nes de la tierra[83] y su posible existencia con frecuencia en el futuro no merece la pena que turbe a las personas sensatas. Tanto porque ello no afecta a los Dioses, al igual que también los honores se han revelado inútiles para ellos, como por la incapacidad del alma, poseedora de una esencia media, de mantener una línea recta siempre, y por la incapacidad del Mundo entero de gozar de forma igual de la Providencia de los Dioses[84].

Por el contrario, unas partes participan de ella eterna- 2
mente, y otras por un tiempo, unas primariamente y otras secundariamente, como también todas las sensaciones las

---

[81] El cosmos es considerado un dios, cf. MANILIO, *Astronómica* I 523 *(deus est, qui non mutatur in aevo)*; PLINIO, *Historia Natural* II 1-13, con el comentario de Beaujeau (págs. 115-122); PORFIRIO, *ap.* EUSEBIO, *Preparación evangélica* III 9.

[82] Esencialmente se refiere a los cristianos. Salustio le da el sentido que ya Juliano le daba de «hostilidad contra la religión de los antepasados», «rechazo a adorar a los dioses», no identificable plenamente con la *asebeia*. JULIANO con este término designaba no sólo a los cristianos sino a los cínicos *(Contra los cínicos incultos* 199 a-b) y epicúreos *(Epístolas* 89 b, 301 c). Jámblico en su *Sobre los misterios egipcios* III 31 se refiere a «los ateos», identificables quizás con los cristianos.

[83] En los mismos términos se lamenta FÍRMICO MATERNO *(De errore* XX 5) contra la idolatría: *licet adhuc in quibusdam regionibus idolatriae morientia palpitent membra.*

[84] Cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* III 12.

percibe la cabeza, y, en cambio, una sola percibe el cuer-
27 po entero. Debido a ello, según parece, los que institu-
27 yeron las fiestas establecieron los días nefastos[85], durante los cuales unos templos suspendían sus actividades, otros permanecían cerrados, y otros quitaban incluso sus ornamentos, en expiación por la debilidad de nuestra naturaleza.

3 Por otra parte, no es inverosímil que el ateísmo sea una forma de castigo. Es, en efecto, razonable que los que han conocido a los Dioses y los han desdeñado[86] se vean también privados en una segunda vida de su conocimiento[87]. En cuanto a los que han honrado a sus reyes como Dioses[88], era preciso que la justicia les hiciera caer lejos de los Dioses mismos.

---

[85] En Roma los templos permanecían cerrados durante las *Parentalia*. Cf. MARINO, *Vida de Proclo*, 19; SCHÖN, «Fasti», *Real-Encyclopädie* VI. II, XII Halbband, cols. 2015-2046; STENGEL, «*Apophrádes hemérai*», *Real-Encyclopädie* II. I cols. 174-175.

[86] Recuérdese, por ejemplo, que Juliano acusaba a Constantino de apostasía por haber renegado de la fe de sus mayores (cf. AMIANO MARCELINO, *Historias* XXI 10, 8: *Tunc et memoriam Constantinus, ut novatoris turbatorisque priscarum legum et moris antiquitus recepti, vexaxit)*.

[87] Decía JULIANO *(A la Madre de los Dioses* 180 a-b) que la base fundamental de la felicidad «es el conocimiento de los dioses». Es lógico, por tanto, que aquellos que han manchado su alma con la impiedad se vean castigados en una segunda vida con la privación de este sumo bien. Para la metempsícosis, cf. cap. XX.

[88] Alusión a la divinización de los emperadores, al culto al soberano, que se produce ya en el mundo heleno en el siglo IV a. C. A él está ligado íntimamente la figura de Evémero y sus seguidores.

XIX

Si los castigos de estos u otros yerros no siguen como 1 28
consecuencia inmediatamente a los pecadores[89], no hay que asombrarse, pues no son sólo los Démones los que castigan las almas, sino que incluso ella se somete a juicio a sí misma[90], y puesto que ellas permanecen eternamente, no tienen que sufrir todo en poco tiempo, aparte de que es preciso también que exista la virtud humana. Pues si los castigos siguieran inmediatamente como séquito a los pecadores, practicando la justicia por miedo[91] los hombres no tendrían virtud.

Las almas son castigadas cuando abandonan el cuer- 2 29
po[92], unas mientras yerran aquí[93], otras en regiones cálidas o frías de la tierra[94], y otras atormentadas por los Démones; y soportan todos los castigos con la parte irra-

[89] Este eterno problema promovió el *Sobre el tardío castigo divino* de PLUTARCO y el planteamiento de la cuestión en *Diez objeciones contra la Providencia* de PROCLO (VIII, pág. 153 COUSIN).

[90] Para los démones castigadores de almas cf. PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 417. Respecto al autocastigo del alma cf. CICERÓN, *Sexto Roscio* 67, *Contra Pisón* 46-47; PLUTARCO, *Sobre el tardío castigo divino* 556 d; JULIANO, *Contra el cínico Heraclio* 215 a; PLATÓN, *Fedón* 107 d-108 c; *Corpus Hermeticum* XIII 7.

[91] Cf. HIMERIO, *Discursos* VII 15; HORACIO, *Epístolas* I 16, 52-53:

Oderunt peccare boni virtutis amore,
tu nihil admittes in te formidine poenae.

[92] Órficos y epicúreos, por ejemplo, se enfrentaban en este ámbito. Los últimos no admitían castigo tras la muerte (LUCRECIO, *De la naturaleza* III 978-1023).

[93] Cf. PLATÓN, *Fedón* 81 d.

[94] Plutarco, *Sobre el tardío castigo divino* 567 c; *Apocalipsis de Pedro* 23; *Apocalipsis de Pablo* 42. El *Asclepio* hermético, 28, admite el castigo del alma *inter caelum et terram mundanis fluctibus in diversa semper aeternis poenis agitata rapiatur.*

cional, con la que precisamente pecaron. Es por ella que también subsiste el cuerpo umbrío [95], que es visible en los alrededores de las tumbas, sobre todo, de los que han malvivido.

XX

1 Las metempsícosis [96], si se dan en seres racionales, precisamente llegan a ser las almas de los cuerpos, pero si es en seres irracionales, acompañan desde fuera, como nos acompañan los Démones que nos han correspondido [97]. Nunca, en efecto, un alma racional podría serlo de un ser irracional [98].

---

[95] Cf. PLATÓN, *Fedón* 81 b-d. Esta creencia en «el fantasma», de raíz también popular, fue rechazada por Plotino, pero admitida por Porfirio y Jámblico. Los malhechores ejecutados por sus crímenes se consideran con un destino peculiar tras su muerte (Platón, *Fedón* 113 e; VIRGILIO, *Eneida* VI 548-627).

[96] El plural se explica porque el alma puede encarnarse varias veces. El alma va ascendiendo hasta Dios por la escala de los seres según sus faltas (PLATÓN, *Menón* 81 b-c; OVIDIO, *Metamorfosis* XV 158-172; PLOTINO, *Enéadas* III 2. 13, VI 3. 16).

[97] Cf. E. A. RAMOS JURADO, *Lo platónico...*, págs. 77-79.

[98] Salustio, como Jámblico, niega la transmigración de las almas en animales, cf. JÁMBLICO, *Sobre los misterios egipcios* I 8; NEMESIO DE EMESA, *Sobre la naturaleza del hombre* 11, págs. 111-116 MATTHAEI; *Corpus Hermeticum* X 19; *Oráculos Caldeos* 62 KROLL, ENEAS DE GAZA, *Teofrasto*, pág. 12. 1-25 COLONNA. PLOTINO, por el contrario, acepta la transmigración en animales y plantas (*Enéadas* III 4, 2), en oposición a Porfirio *(ap.* S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X 30). Para este problema y la doctrina del alma en el platonismo medio y el neoplatonismo hasta Jámblico cf. W. DEUSE (nota 37).

Se puede observar la metempsícosis a partir de las afecciones congénitas —pues ¿por qué unos nacen ciegos, otros paralíticos, y otros enfermos en su alma misma?[99]— y a partir del hecho de que las almas, que por naturaleza tienen el ejercicio de sus funciones en el cuerpo, no es preciso que, una vez que abandonen el cuerpo, permanezcan 2 31
inactivas eternamente. En efecto, si las almas no retorna- 3
ran a los cuerpos, necesariamente tendrían que ser infinitas o bien que Dios estuviera creando otras continuamente. Pero ni hay nada infinito en el Mundo —pues nada infinito podría existir en lo finito—, ni es posible que se creen otras —pues todo en lo que nace algo nuevo necesariamente es imperfecto—; pero el Mundo que procede de lo perfecto consecuentemente es perfecto.

XXI

Las almas que han vivido de acuerdo con la Virtud, 1 32
felices, sobre todo, por su separación de la parte irracional y su purificación de todo cuerpo[100], se unen a los
Dioses y administran todo el Mundo con ellos[101]. Sin em- 2
bargo, aunque ninguna de estas cosas les aconteciera, la

[99] Cf. Plotino, *Enéadas* III 2, 13; Jámblico, *Sobre los misterios egipcios* IV 5.

[100] Cf. Platón, *Fedón* 114 b-c; Jámblico, *Protréptico* XIII (pág. 65. 2-21 Pistelli); *Corpus Hermeticum* X 16; *Asclepio* 11-12.

[101] Hierocles, *Comentario a los versos áureos pitagóricos* XXVII (págs. 119. 5-121. 18 Koehler); *Corpus Hermeticum* I 26; Jámblico, *Sobre el alma (ap.* Estobeo I 49, 67 St. = 457, 7 - 458, 22 Wachsmuth); Juliano, *Contra el cínico Heraclio* 234 c; Proclo, *Comentario al Timeo* III 271, 12-22 Diehl.

Virtud misma[102], el placer y la gloria emanadas de la Virtud, la vida exenta de pesares y libre[103] sería suficiente para hacer felices a los que han elegido vivir de acuerdo con la Virtud y han sido capaces.

---

102 Cf. JÁMBLICO, *Protréptico* IX (pág. 53. 2-7 PISTELLI).

103 Cf. PLUTARCO, *Sobre el demon de Sócrates* 24 (593 d-594 a).

ÍNDICE DE NOMBRES*

* Los números romanos remiten al capítulo correspondiente y los arábigos al parágrafo correspondiente a cada capítulo.

ÍNDICE DE MATERIAS*

* Los números romanos remiten al capítulo correspondiente y los arábigos al parágrafo correspondiente a cada capítulo.

ÍNDICE GENERAL

PSEUDO PLUTARCO

SOBRE LA VIDA Y POESÍA DE HOMERO

PORFIRIO

EL ANTRO DE LAS NINFAS DE LA *ODISEA*

SALUSTIO

SOBRE LOS DIOSES Y EL MUNDO